جمهورية مصر العربية

وزارة الأوقاف

المكتبة المركزية للمخطوطات الإسلامية

الرقم العام	37339
عنوان المخطوط	[حاشية على شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني]
المؤلف	إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري

عدد المجلدات	١	عدد الأوراق	221	سنة النسخ	ء	31298

توحيد

٤٢٥

اسم المؤلف: ابراهيم الباجوري

عنوان الكتاب: حاشية الباجوري على شرح العقائد النسفية

~~علم التوحيد (على شرح العقائد النسفية)~~

أوله: الحمد لله الذي جعل علم التوحيد

آخره: ~~... والحمد لله ...~~ إنما هو العمل الحقيقي ... الصفات

عدد الأسطر: ٢٣ سطر

الناسخ: علي محمد

تاريخ النسخ: ١٢٩٨ هـ

مجاميع ٢٥ / ١٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل علم التوحيد مبنى قواعد الاسلام واساس علم الشرائع والاحكام والصلاة والسلام على سيدنا محمد المنجي من ظلمات الشكوك والاوهام وعلى آله واصحابه ذوي الهداية والالهام اما بعد فيقول الفقير الى مولاه الخبير البصير العبد ابراهيم الباجوري بن محمد الجيزاوي غفر الله له ولوالديه جميع المساوي

اسم المؤلف

لما كان شرح العقائد النسفية للمحقق المدقق العلامة الفهامة سعد الدين التفتازاني مشهورا بصعوبة العبارات والمباني خصوصا مع ما كتبه عليه العلامة الخيالي فانه من مجمل المقال امرني من هو محفوف بلطف الكبير المتعالي استاذنا وشيخنا الشيخ محمد الفضالي ان اكتب عليه كتابة تحل الفاظه وتبين مراده فامتثلت أمره لي بذلك وان لم أكن أهلا لسلوك تلك المسالك فاخذت نبذة مما كتبوه على الكتاب معتمدا على فتح الملك الوهاب وها انا اشرع في المقصود بعون الملك المعبود فاقول وبالله التوفيق

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ذكر بعض ائمة التفسير ان في البسملة اشارة الى العقائد كلها لان معنى بائها بي كان ما كان وبي يكون ما يكون ومعنى نقطتها انا نقطة الوجود المستمد منها كل موجود ولا يكون كذلك الا اذا اتصف بجميع العقائد

قوله الحمد لله اي الحامدية او المحمودية لله فالحمد اما مصدر حَمِدَ المبني للفاعل فيكون بمعنى الحامدية او مصدر حُمِدَ المبني للمفعول فيكون بمعنى المحمودية وبعد ما تيمن الشارح بالتسمية عقبها بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد

المجيد من غير لزوم التيمن في الكتاب المجيد لانه يلزم عليه التيمن في حقه تعالى وهو مستحيل لكن قد ذكر البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة ان التسمية وما بعدها مقول على السنة العباد فعليه يتحقق التيمن في الكتاب المجيد بدون لزوم التيمن في حقه تعالى وعملا بما شاع بين المصنفين بل وقع عليه الاجماع بينهم وليس ترك بعض المصنفين التحميد بعد التسمية خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب بحيث اتوا بالتحميد فلا يفصلون بينه وبين التسمية امتثالا لحديثي الابتداء وهما كل امر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم الخ وخبر كل امر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله الخ ومن ترك من المصنفين التحميد بعد التسمية فلم يمتثل للحديث الثاني ولعله نظر الى ما قاله بعضهم من ان المراد بالتحميد في حديثه اظهار صفات الكمال وهو حاصل بالبسملة ورده بعضهم بانه انما يتم لو كانت رواية التحميد بحمد الله واما اذا كانت بالحمد لله على ما سمعناه فلا يتم فان قيل كيف يمكن الامتثال للحديثين المذكورين مع تعارضهما لان الابتداء بالبسملة يفوت الابتداء بالحمدلة فيه وبالعكس اجيب باجوبة منها ان الابتداء في الحديثين محمول على الابتداء العرفي وهو امر ممتد من اول الاخذ في التاليف الى الشروع في المقصود وحمل بعضهم له في حديث التحميد على الابتداء العرفي وفي حديث التسمية على الابتداء الحقيقي وان كان دافعا للتعارض لكنه بعيد عن عباراتهم ومنها ان الابتداء قسمان احدهما حقيقي وهو ما يكون بالنسبة لجميع ما عداه والآخر اضافي وهو ما يكون بالنسبة الى البعض فيحمل حديث التسمية على الاول وحديث التحميد على الثاني ولم

يعكس وان كان يندفع التعارض به ايضاً لانه صدرنا عنه الكتاب
والاجماع وقول بعضهم ان الابتدا الحقيقي انما يكون باول اجزا البسملة
مردود لان الابتدا الحقيقي بالمعني المذكور لا ينافي ان يكون بعض
اجزايها متقدما علي بعض كما ان اتصاف القران بكونه في اعلي
طبقات البلاغة بالنسبة الي ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره
ابلغ من بعض وكل من هذين الجوابين مشهور وعليهما فالبا
في الحديثين صلة لبيدا ومنها ان تجعل البا في الحديثين للاستعانة
فيكون فيه اشارة الي ان الفعل بدون التسمية والتحميد كالعدم
وليس فيه قلة ادب باسم الله تعالي بجعله آلة لان المقصود انما هو
التوصل ببركته فقد رجع الامر الي معني التبرك كما قاله السيد
الشريف قدس سره ولذلك يقولون للاستعانة علي وجه التبرك ونظر
في هذا الجواب بان التعارض باق بحاله لان الابتدا في امر مستعانا
عليه بشيء ينافي الابتدا فيه مستعانا عليه باخر وان لم يكن
بين الاستعانتين تناف اذ لا شك ان الاستعانة بامر لا تنافي
الاستعانة باخر واجيب بانه لا بقا للتعارض لانه ياتي
بالبسملة مستعينا بها فبالحمد لله كذلك ثم يبدا في الامر المقصود
مع كونه مستعينا بهما لان الاستعانة بهما لا تنقطع بمجرد
النطق بهما بل تستمر الي الابتدا في الامر المقصود بل والي تمامه
فقد صدق عليه ان هذا الامر ابتدئ فيه مستعانا عليه
بالتسمية ومستعانا عليه بالتحميد ولعل منشا هذا النظر توهم
ان الاستعانة بهما حالة وجودهما فقط كالاستعانة بالآلات
الصناعية فلا تبقي بعد وجودها وليس كذلك ومنها ان تجعل
البا للملابسة الشاملة للملاصقة وللاتصال فان الملابسة

نوعان

نوعان احدهما للملاصقة كما في قولك امسكت بزيد اي الصقت
امساكي به والآخر للاتصال كما في قولك مررت بزيد اي اوصلت
مروري به فيجوز ان يجعل الحمد جزا من الكتاب فتكون ملابسته
للتاليف بمعني الملاصقة وتذكر البسملة قبل الحمد من غير توسط
زمان بينهما فتكون ملابستها للتاليف بمعني الاتصال وح يكون
آن الابتدا هو آن التلبس بهما لان الآن بالنسبة الي الزمانين
اللذين هما الماضي والمستقبل كالنقطة بالنسبة الي الخط وهو
النقطتان طولا فكما ان النقطة حد مشترك بين جزءي
الخط بداية لاحدهما ونهاية للآخر كذلك الآن حد مشترك بين
الزمانين نهاية للماضي وبداية للمستقبل فآن الابتدا حد
مشترك بين زمني التلفظ بالبسملة والحمدلة نهاية
لزمن التلفظ بالبسملة وبداية لزمن التلفظ بالحمدلة هكذا يجب
ان يفهم هذا المقام وح ومن لم يتفطن لذلك تعسف في الكلام
وبما ذكرنا يعلم انه قاصر عن المراد والله الهادي الي سبيل الرشاد
قوله المتوحد الخ قد ضمن المص خطبته الاشارة الي مقاصد
الفن علي الترتيب المعتبر فيه من مباحث الذات واقسام الصفات
والنبوة والامامة حيث قال المتوحد الخ وقد رمز الي مباحث
الامامة بقوله فيما سياتي هداة الحق وحماته ولا يخفي ما في ذلك كله
من براعة الاستهلال وهي ان ياتي المتكلم في طالعة كلامه بما يشعر
بمقصوده ومعني المتوحد المتفرد الذي لم يشركه غيره بناء علي ان
البا في قوله بجلال ذاته صلة المتوحد وهو الظ وح يكون
الجار والمجرور ظرفا لغوا فالمعني المتفرد بجلال ذاته الذي لم يشركه
فيه غيره فان قيل لا فائدة في ذلك لان جلال ذاته تعالي صفة له

ولا شك ان كل موصوف متوحد بصفته اذ لا يتصور ان تقوم
صفته بغيره حتي يكون لوصفه بالتوحد بها فايدة اجيب بانه
يلاحظ ارتباط المتوحد بجلال الذات قبل الاضافة الي الضمير ثم
يضاف اليه لانه له في الواقع ويحتمل ان الباء للملابسة وح يكون الجار
والمجرور ظرفا مستقرا وعليه فمعني المتوحد الواحد وحدة ذاتية
او الواحد وحدة كاملة لان صيغة التفعل ح اما للصيرورة بدون
صنع صانع ومدخل من الغير كما في التكون والتولد فان معني الاول
ان يصير الشي كاينا بلا عمل ومدخل من المخلوقات ومعني الثاني
ان يصير الحيوان حاصلا من غير اب وام[3] فالمعني علي هذا الذي
صار واحدا من ذاته لا من غيره ولا بد من تجريد الصيرورة عن
الانتقال من حالة الي اخري لاستحالته في حقه تعالي واما للتكلف
وهو معاناة الفعل ليحصل كما في قولهم تكرم زيد وتورع عمرو
اذا اصدر كل من الكرم والورع علي كلفة ويلزم من تكلف الشي
كماله وهو المراد هنا لاستحالة التكلف في حقه تعالي فالمعني علي
هذا الواحد وحدة كاملة واستشكل اطلاق المتوحد عليه تعالي
مع ان اسماءه توقيفية اي تتوقف علي ورودها عن الشارع
وهذا لم يرد واجيب بانه جري علي طريقة ابي بكر الباقلاني
المجوز لاطلاق ما لم يرد عليه تعالي اذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم
نقصا وكذا يقال في المتقدس الآتي قوله بجلال ذاته اي بالجلال
الثابت لذاته فتكون الاضافة علي معني اللام او بذاته الجليلة فتكون
الاضافة من اضافة الصفة للموصوف[7] اي الصورة الحاصلة في
الذهن وعلي هذا ففيه رد علي قدماء المعتزلة حيث قالوا ان
ذات الممكن تشارك ذات الواجب في تمام الماهية وهذا الرد انما

[3] ثم الحيوان الحاصل من الماء الراكد في الصيف

[7] علي نهج قولهم في تعريف العلم حصول الصورة في الذهن فان الاضافة فيه من اضافة الصفة للموصوف صح

يتم

يتم كما قاله بعض الافاضل لو كان المراد بالذات في جلال ذاته الماهية
الكلية واما لو كان المراد الماهية الشخصية كما هو المتبادر فلا وفسر
بعضهم الجلال بصفات الثبوت وبعضهم بصفات السلوب
والحق انه راجع اليهما اذ هو استحقاق اوصاف العلو وهي صفات
الثبوت والسلوب واضافة ذات للضمير للبيان علي راي من يجوزها
في الضمير قوله وكمال صفاته اي الكمال الثابت لصفاته فتكون
الاضافة علي معني اللام او صفاته الكاملة فتكون الاضافة من
اضافة الصفة للموصوف علي نسق ما تقدم والمراد بالصفات
الصفات الثبوتية وكمالها من حيث عدم تناهيها ومن حيث
قدمها وبقاؤها وفيه سؤالا وجوابا ما تقدم من حيث الفايدة
وعدمها في الاخبار بذلك قوله المتقدس اي المتنزه من التقدس
وهو التنزه وقوله في نعوت الجبروت اي في صفاته فالنعوت
جمع نعت وهو الصفة والمراد الصفات الدالة عليه فالاضافة
في ذلك من اضافة الدال للمدلول والجبروت فعلوت صيغة مبالغة
من الجبر وهو في الاصل القهر ثم اتسع فيه فاستعمل في العلو[ا] لعظمة
وعليه فالجبروت بمعني العلو والعظمة التامين وقوله عن شوايب
النقص اي عن الامور التي تشوب النقص وتخالطه فالشوايب جمع
شايبة من الشوب وهو الخلط والمراد بها الادناس التي تدل علي
النقص فالاضافة في ذلك من اضافة الدال للمدلول كما في الذي
قبله وقوله وسماته اي علاماته فالسمات جمع سمة وهي العلامة
وح فالعطف للتفسير ثم ان في التي في قوله في نعوت الجبروت
يحتمل ان تكون للظرفية وان تكون للسببية وعلي الاول يكون المعني
المتنزه في الصفات الدالة علي علوه وعظمته عن الادناس الدالة علي

النقص وعلامانه فيكون التنزه راجعًا الي الذات قوله والصلاة
علي نبيه هكذا في بعض النسخ وفي بعض اخر والصلاة والسلام
علي نبيه وهذا اولي لما فيه من الجمع بين الصلاة والسلام وهو
مستحسن والظاهر ان ال للعهد والمعهود هو الفرد الاكمل وجعلها
العلامة العصام للاستغراق وفيه نظر لان بعض الافراد
لغيره صلي الله عليه وسلم من الانبياء الا ان يتكلف بان ما كان
لغيره فهو منه لان الله تعالي اقطعه الدنيا والآخرة فيعطي منهما
ماشاء لمن شاء واختار النبي علي الرسول اقتداء بآية ان الله
وملايكته يصلون علي النبي قوله محمد بدل من نبيه ولا يرد
ان المبدل منه في نية الطرح والرمي لان ذلك اغلبي لا كلي اوانه
بالنسبة لعمل العامل وقوله المؤيد بفتح اليآء المشددة علي انه
اسم مفعول كما هو المشهور اي المقوي في دعوي الرسالة او بكسرها
علي انه اسم فاعل اي المقوي دعواه الرسالة وعلي كل فهو من
التاييد وهو التقوية قوله بساطع حججه وواضح بيناته
متعلق بالمؤيد والساطع في الاصل المرتفع من سطع الصبح ارتفع
والمراد به هنا القوي والواضح بمعني الظاهر والحجج جمع حجة
والبينات جمع بينة والحجة والبينة متحدان ذاتا مختلفان
اعتبارًا لانهما بمعني مايتقوي به المدعي لكن من حيث انه يحج به الخصم
فهو حجة ومن حيث انه يتبين به صدق المدعي فهو بينة ومقتضي
هذا ان المراد بالحجج والبينات شيء واحد وهو المعجزات ويحتمل ان
المراد بالبينات خصوص الآيات القرانية ولا يرد ان فيها غير واضح
لان وضوحها باعتبار انه لا تناقض فيها ولا تضارب والاولي ان
يكون الضمير في حججه وبيناته لله تعالي ليفيد ان ما ايد به صلي الله
عليه وسلم

الصفات وعلي الثاني يكون المعني المتنزه بسبب الصفات الدالة علي علوه وعظمته عن الادناس الدالة علي النقص وعلامانه فيكون التنزه راجعا الي صوص؟

عليه وسلم من الحجج والبينات اعظم مما ايد به غيره من الانبيا لان المعني
ح المويد بالساطع من حجج الله والواضح من بينات الله علي ان
الاضافة علي معني من او بحجج الله الساطعة وببينات الله الواضحة
علي ان الاضافة من اضافة الصفة للموصوف فيفيد ان غيره من
الانبيا لم يويد بساطع من حجج الله ولا بواضح من بينات الله
لان المتبادر من قوله المويد بالساطع من حجج الله والواضح من بينات
الله ان سطوع ما ايد به النبي صلي الله عليه وسلم ووضوحه
بالنسبة لجميع ما عداه كما في قولهم هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار
فان المتبادر منه ارتفاعه بالنسبة لجميع ما عداه ولا يرد انها
لا تفيد ذلك علي القطع لان المقام خطابي يكفي فيه الظن ويجوز
ان يكون الضمير فيما تقدم لسيدنا محمد وعليه فالاولي ان تجعل الاضا فة
في حججه وبيناته من اضافة الصفة للموصوف علي حد قولهم اخلاق
ثياب فانه من اضافة الصفة للموصوف فيفيد التمدح بان
النبي صلي الله عليه وسلم مؤيد بحجج جميعها ساطع وببينات كلها
واضح واضح لان المعني ح المؤيد بحججه الساطعة وبيناته
الواضحة بخلاف ما اذا جعلت الاضافة علي معني من فانه
لا يفيد ذلك لان المعني ح المؤيد بالساطع من حججه والواضح من
بيناته وساير الانبياء اما كذلك او جميع حججهم ساطعة وجميع
بيناتهم واضحة فيلزم تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع
العلامة الخيالي علي تقدير كون الضمير لسيدنا محمد قوله فساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب والحاصل ان الاحتمالات اربعة لان
الضمير اما لله او للنبي وعلي كل فالاضافة اما علي معني من او من
اضافة الصفة للموصوف والاولي جعل الضمير لله باحتماليه وعلي

جعله للنبي فالاولي جعل الاضافة من اضافة الصفة للموصوف
وما قيل الحجة لمن يدعي شيئا والنبي هو المدعي فلا يحسن جعل الضمير
لله تعالي ليس بشي قوله وعلي آله واصحابه استظهر السيد الشريف
ان كلمة علي للتنبيه علي ان الصلاة علي الآل والاصحاب جنس آخر
غير جنس الصلاة عليه صلي الله عليه وسلم ونظير ذلك قوله تعالي
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اه قوله هداة طريق الحق صفة
اولي للال والاصحاب والهداة جمع هاد وهو الدال والمراد
بطريق الحق الآيات القرانية والاحاديث النبوية فالمعني
الدالين لغيرهم علي ادلة الحق وهو الحكم المطابق للواقع وقوله
وحماته صفة ثانية للآل والاصحاب والحماة بضم الحاء المهملة
جمع حام بمعني حافظ والضمير للحق او لطريق الحق فالمعني الحافظين
للحق او لطريق الحق بالذب عنه ورد شبه المخالفين له ونحو
ذلك وقد تقدم انه في ذلك رمز الي مباحث الامامة قوله
وبعد بالبناء علي الضم لحذف المضاف اليه ونية معناه
وهو النسبة التقييدية التي بين المضاف والمضاف اليه وانما
نسبت للمضاف اليه حيث قالوا معناه مع انها لا تعقل الا بين
المضاف والمضاف اليه لانه يتوقف تحققها علي المضاف اليه والواو
يحتمل انها عاطفة عطف قصة علي قصة وضابطه ان
يعطف مجموع جمل سيقت لغرض علي مجموع جمل سيقت لغرض
وبين الغرضين تناسب كما هنا فان ما سبق تمهيد للتصنيف
وما ياتي بيان لسببه اذ المقصد بقوله فانه الخ بيان سبب شرح
المختصر المسمي بالعقائد وعلي هذا الاحتمال فالاتيان بالفاء في قوله

فانه الخ

فانه الخ لتوهم أمّا ويحتمل انها نائبة عن أمّا والاصل اما بعد فحذفت
اما وعوض عنها الواو وعلي هذا الاحتمال فالفاء في قوله فانه الخ لتقدير
أمّا في نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف فالواو علي
هذا الاحتمال نائبة عن أمّا لا عاطفة حتي يلزم علي تقدير اما ان
الاصل واما بعد فيقال ان اما بعد لفصل الخطاب وهو موجب
للانقطاع وح لا يجوز الاتيان معها بالواو المقتضية للوصل علي
انه قد يقصد باما بعد الاجمال بعد التفصيل وح يجوز الاتيان
معها بالواو المذكورة فتكون بمنزلة قولهم وبالجملة كما وقع في المفتاح
في اواخر البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين الخ فت ص
فقصده باما بعد الاجمال بعد التفصيل فكانه قال وبالجملة كما يدل
عليه قوله خلاصة والفرق بين قولهم اما وتقديرها ان معني التوهم
حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في الكلام بواسطة
اعتياده للاتيان بها في مثل هذا المقام ومعني تقديرها انها
ملحوظة في الكلام كالمذكورة وقد ذكر هذين الوجهين السيد الشريف
ومن تبعه لكن الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء
امرا او نهيا وكون ما قبلها منصوبا كما في قوله تعالي وربك فكبر
وعليه فلا يصح تقدير اما هنا لفقد الشرطين المذكورين وحينئذ
فالفاء لتوهم اما او لاجراء الظرف مجري الشرط كما ذكره سيبويه في قولك
حين لقيت زيدا فانا اكرمه وجعل الرضي منه قوله تعالي واذ لم
يهتدوا به فسيقولون قوله فانه مبني الخ في تعبيره بالمبني اولا
وبالاساس ثانيا تفنن لان المبني ما انبني عليه غيره وهو
الاساس وقوله علم الشرائع والاحكام اي العلم المتعلق
بالشرائع والاحكام فالاضافة من اضافة المتعلق بالكسر

للمتعلق بالفتح وجعلها بعضهم للبيانات والشرايع جمع شريعة
والمراد بها الاحكام الفرعية كثبوت وجوب كذا وثبوت حرمة كذا
وعطف الاحكام عليها من قبيل عطف المساوي لان الاحكام
وان كانت اعم من الشرائع لكن المراد بها الاحكام الفرعية التي
اريدت بالشرائع ومحصل هذه الفقرة ان علم التوحيد
يتوقف عليه علم الاحكام الشرعية الفرعية وبيان ذلك ان علم
الاحكام الشرعية الفرعية ماخوذ من الكتاب والسنة وثبوت
الكتاب والسنة متوقف علي صدق الرسول وهو متوقف علي
المعجزة وهي لا تكون الا من اتصف بالقدرة والارادة وغيرهما
من بقية الصفات ولا يعلم ذلك الا من علم التوحيد قوله
واساس الخ عطف علي مبني الخ وقوله قواعد عقائد الاسلام
اي قواعد عقائد اهل الاسلام فهو علي تقدير مضاف والمراد
الاسلام المنجي عند الله وهو الاذعان الظاهري الموافق للاذعان
الباطني ومعني العقائد الاحكام الاصلية الاعتقادية سواء كان
العقل كافيا في اثباتها كثبوت القدرة لله او لم يكن كافيا في اثباتها
كثبوت الحشر والنشر والمراد بقواعد هذه العقائد الآيات القرانية
والاحاديث النبوية لان العقائد تنبني عليها فتكون تلك الآيات
والاحاديث اساس العقائد الاسلامية لان هذه العقائد لابد
وان تستفاد من الشرع ليعتد بها والا لكانت كمسائل الحكمة العقلية
الصرفة التي لا اعتداد بها لان العقل كثيرا ما يحكم بمقتضيات
الوهم ومحصل هذه الفقرة ان علم التوحيد يتوقف عليه الكتاب
والسنة وهما ينبني عليهما العقائد الاسلامية اما توقف الكتاب والسنة
علي علم التوحيد فلان ثبوتهما متوقف علي صدق الرسول وهو متوقف علي
المعجزة

المعجزة وهي لا تكون الا من اتصف بالصفات التي لا تعلم الا من علم التوحيد
واما ابتناء العقائد الاسلامية علي الكتاب والسنة فلانها لا يعتد بها
الا اذا كانت ماخوذة منهما فتلخص من مجموع الفقرتين ان علم التوحيد يتوقف
عليه الاحكام الشرعية الفرعية ويتوقف عليه الكتاب والسنة الذين يتوقف
عليهما الاحكام الاصلية الاعتقادية وفي الفقرة الثانية ترق في مدح
علم التوحيد لانه مدحه في الفقرة الاولي بانه مبني علم الشرائع والاحكام
مع ان الكتاب والسنة مبني علم الشرائع والاحكام ايضا بل الكتاب والسنة
مبني ذلك اولا وبالذات لاستنباطه منهما واما علم التوحيد فهو مبني
باعتبار توقف الكتاب والسنة عليه كما تقدم ومدحه في الفقرة الثانية
بانه اساس اساس العقائد الاسلامية ولا يتصف بذلك الا علم التوحيد
فالفقرة الاولي تشمل الكتاب والسنة لانهما مبني علم الشرائع والاحكام
واما الثانية فلا تشملهما لانهما ليسا اساس اساس العقائد الاسلامية
فان قيل ينافي كون الكتاب والسنة مبني علم الشرائع والاحكام قوله هو
علم التوحيد فان الضمير يدل علي الحصر وح تكون الفقرة الاولي مساوية
للفقرة الثانية فلا يكون في الفقرة الثانية ترق واجيب بان الحصر
بالنسبة الي مجموع الفقرتين فليس غير علم التوحيد متصفا بمجموع الفقرتين
وهذا لا ينافي ان الكتاب والسنة يتصفان بالفقرة الاولي فحينئذ يثبت
الترقي في الفقرة الثانية فان قيل لا نسلم انه يثبت الترقي في الفقرة الثانية
ح لان الكتاب والسنة يشاركان علم التوحيد فيها ايضا كالاولي فان علم
التوحيد اساس العقائد الاسلامية اذ اساس الاساس لشيء اساس لذلك
الشيء والكتاب والسنة اساس لعلم التوحيد بواسطة انه اساس
العقائد التي هي منه فقد صدق علي الكتاب والسنة انه اساس اساس
العقائد الاسلامية فشارك علم التوحيد في الفقرة الثانية الكتاب

بواسطة كونه اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساس العقائد صح صح

والسنة فلم تفد الترقي اجيب بان المتبادر من الاساس ما يكون اساسًا
بالذات وعلم التوحيد ليس اساس العقايد بالذات بل بالواسطة فلم يصدق
علي الكتاب والسنة انهما اساس اساس العقايد وح تم تكون الفقرة الثانية
فيها ترق فان قيل العقايد من علم التوحيد وقد جعل اساسًا لها بواسطة
كونه اساسًا للكتاب والسنة الذين هما اساس العقايد فيلزم اساسية
العقايد لنفسها اجيب بان جهة الاساسية مختلفة لانها متوقفة علي
الكتاب والسنة من حيث الاعتداد وهما يتوقفان علي التوحيد من حيث
الذات فاللازم اساسية العقايد من حيث الذات لنفسها من حيث الاعتداد
ولا استحالة فيه ويجوز ان يراد بقواعد العقايد الادلة التفصيلية
عقلية كانت او نقلية وانما كان علم التوحيد اساسًا لتلك الادلة لان
اثباتها انما هو في علم التوحيد ويجوز ايضًا ان يراد بقواعد العقايد
القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقايد كالقضايا المتعلقة بالجواهر
والاعراض والامور العامة وانما كان علم التوحيد اساسًا لتلك
القضايا لانها بينت فيه بالادلة القطعية وعلي هذا الاحتمال فالمراد
بالقواعد المعني الاصطلاحي بخلافه علي غيره فان المراد بها عليه المعني
اللغوي وللفضلاء في هذه العبارة وجوه اخر تركتها خوف الاطالة
قوله هو علم التوحيد والصفات اي الذي هو كلام اهل السنة بخلاف
كلام المعتزلة فانه علم التوحيد دون الصفات لانهم نفوها كما قاله بعض
الافاضل وان بحث فيه العلامة عبد الحكيم ثم انه يحتمل ان يكون المراد من
ذلك المعني الاضافي وهو المتبادر من قوله الموسوم الخ لان تخصيص
الوسم بالكلام يدل علي ان غيره ليس موسومًا به والمعني علي هذا الاحتمال
هو علم يعرف فيه التوحيد والصفات والمراد بالتوحيد الوحدة وان
كان مدلوله اعتقاد الوحدة وح فعطف الصفات علي التوحيد من
عطف

عطف العام علي الخاص ويحتمل ان يكون المراد منه المعني اللقبي وعلي هذا
الاحتمال يكون قوله علم التوحيد والصفات مفردًا بمنزلة عبد الله علما
فان قيل كان عليه ح ان يقول هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات
وبالكلام فلا يخص الوسم بالكلام اجيب بانه خص الوسم بالكلام لكونه
انسب قوله الموسوم اي المسمي والضمير فيه لعلم التوحيد والصفات لكن
علي احتمال ان المراد منه المعني العلمي يكون الضمير عايدًا عليه باعتبار
مدلوله فيكون فيه استخدام وقوله بالكلام متعلق بالموسوم وسيأتي
قريبًا في التنبيهات حكمة تسمية هذا الفن بالكلام فتفطن قوله المنجي
بالجيم اي المخلص او بالحاء المهملة اي المبعد من التنحية وهي الابعاد
وهذا هو الانسب بالتعدية بعن وعلي كل فهو بيان لفايدة من
فوايد علم التوحيد الكثيرة كما ذكره في شرح المواقف قوله عن غياهب
الشكوك اي عن الشكوك المشبهة بالغياهب فالاضافة من اضافة
المشبه به للمشبه والغياهب جمع غيهب وهو الظلمة الشديدة فهو
اخص من مطلق الظلمة والشكوك جمع شك وهو ادراك كل من
الطرفين علي حد سوا وقوله ظلمات الاوهام اي الاوهام الشبيهة
بالظلمات فالاضافة من اضافة المشبه به للمشبه كما في سابقه والاوهام
جمع وهم وهو ادراك الطرف المرجوح فان قيل من علم التوحيد
السمعيات التي لا طريق لها الا السمع وهو قد لا يفيد اليقين بل يفيد
الظن الذي يستلزم الوهم لانه مقابله فكيف يكون علم التوحيد
منجيا عن ظلمات الاوهام اجيب بان الاوهام ظلمة في اليقينيات
دون الظنيات كما قاله العصام وانما اضاف الغياهب للشكوك ومطلق
الظلمات للاوهام لقوة الشك علي الوهم فاضاف الاقوي الي الاقوي
والاضعف الي الاضعف قوله وان المختصر الخ عطف علي قوله فان مبني

الخ فبعد ان مدح علم التوحيد بما تقدم شرع يمدح هذا المختصر بما ياتي
توطية لكونه يشرح هذا المختصر كما يدل عليه قوله فيما بعد فحاولت
ان اشرح الخ وليس المتن مختصراً من كتاب كما قد يتوهم من وصفه
بالمختصر وانما وصفه بذلك لان المص اختصر فيه المسائل المطولة
حيث اوردها مجردة عن ادلتها وذكر الاختلاف فيها قوله
المسمي بالعقايد انما سمي بذلك لان جميع ما فيه عقايد صرفة اذ لم يذكر
المص فيه الوسائل الي الاحكام كالمبادي فان قيل قوله قال اهل الحق الخ
وسيلة للعقايد فلم يخل المختصر عن الوسائل اجيب بان ذلك له
جهتان جهة كونه وسيلة وجهة كونه من العقايد والمنظور اليه
هنا الجهة الثانية قوله للامام الخ اي الكاين للامام الخ فالجار والمجرور
متعلق بمحذوف صفة ثانية للمختصر ومعني الامام المتقدم علي غيره
في العلوم النقلية والعقلية ومعني الهمام عظيم الهمة في تحرير
المطالب العلمية قوله قدوة علماء الاسلام اي قدوة علماء اهل
الاسلام الآخذين عنهم ولو بواسطة والقدوة بتثليث القاف
بمعني المقتدي به او باقية علي ظاهرها ويكون قد جعله نفس
القدوة مبالغة قوله نجم الملة والدين اي المضيء فيهما فالنجم بمعني
المضيء والاضافة من اضافة الشيء الي محله فيكون قد شبه الملة
والدين بالسماء بجامع العلو والشرف وطوي لفظ المشبه به ورمز
اليه بشيء من لوازمه وهو النجم ففيه استعارة بالكناية وتخييل
وفي الاضافة المذكورة اشارة الي ان المص جمع العلم والتقوي لان
الملة مرجعها العلم وهو شعار العلماء والدين مرجعه الطاعة وهي
شعار الاتقياء وفي تقديم الملة علي الدين اشارة الي شرف العلم
علي العمل وفي الحقيقة الملة والدين بمعني غاية الامر انهما يختلفان
بالاعتبار

بالاعتبار فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان كلا منهما بمعني
الاحكام الشرعية لكن من حيث انه يدان لها اي ينقاد ويطاع لها
تسمي دينا ومن حيث انها تملي اي تلقي علي الرسول او علينا تسمي
ملة ولا يرد ان الملة من الاملال وهو مضاعف فكيف تسمي ملة من
حيث انها تملي مع انه من الاملي وهو ناقص لان الاملال بمعني الا ملي
وقيل انها انما سميت ملة من حيث انها يجمع عليها لانه يقال مل
القوم علي كذا اذا اجمعوا عليه لكن قال بعض الافاضل في حواشيه
علي التلويح ولم اجد في كتب اللغة استعمال المل بمعني الاجتماع وقد
اشار الي ذلك العلامة الخيالي حيث حكاه بصيغة التمريض قوله
عمر هو ابو حفص بن محمد بن احمد بن اسماعيل بن محمد بن
لقمان السمرقندي مات سنة سبع وثلاثين وخمسماية وقوله
النسفي نسبة لنسف بفتح السين قرية من بلاد الترك كما نقل عن
بعض الاشياخ قوله اعلي الله درجته الخ اي رفع الله منزلته الخ
وهذه الجملة خبرية لفظا انشائية معني اذ المقصد بها الدعاء
للمص قوله في دار السلام اي التي هي الجنة والمراد بالسلام في ذلك
السلامة من الآفات والالام وسميت الجنة بذلك علي هذا لسلامة
اهلها عن كل آفة والم والمراد به سلام التحية وسميت الجنة بذلك
علي هذا لان خزنتها تقول لاهلها سلام عليكم طبتم او المراد به اسم
الله تعالي واضيفت اليه تشريفا لها ووجه تخصيص هذا الاسم
باضافتها اليه دون بقية الاسما كالرحمن ونحوه ظاهر لان معني هذا
الاسم الذي منه السلامة في الدنيا وبه السلامة في الآخرة واهل الجنة
سالمون فيها من كل آفة والم ففي كل منهما معني السلامة قوله يشتمل الخ
خبران في قوله وان المختصر الخ فالضمير المستتر في يشتمل عائد

للمختصر وهو اسم للالفاظ المخصوصة الدالة علي المعاني المخصوصة
فيكون الاشتمال من اشتمال الدال علي المدلول اذ المشتمل هو المختصر وهو
اسم للالفاظ كما علمت والمشتمل عليه هو الغرر والدرر والمراد بهما
المسايل التي هي المعاني **قوله** من هذا الفن اي الذي هو علم التوحيد والجار
والمجرور حال من الغرر والدرر وقدمت الحال علي صاحبها المجرور كما في
قوله رعاية للسجع وفيه جري علي مذهب الكوفيين المجوزين لتقديم الحال
علي صاحبها المجرور كما في قوله تعالي وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
فكافة حال مقدمة علي صاحبها المجرور وهو الناس **قوله** علي غرر الفرايد
ودرر الفوايد الجار والمجرور متعلق بيشتمل والغرر جمع غرة وهي في
الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم واستعيرت هنا للمسالة
شديدة الحسن استعارة تصريحية بجامع شدة الحسن والفرايد جمع
فريدة وهي في الاصل الجوهرة الثمينة سميت بذلك لانها تفرد في ظرف
وحدها لئلا تختلط بغيرها واستعيرت هنا للمسالة الحسنة والدرر
جمع درة وهي في الاصل الجوهرة واستعيرت هنا للمسالة الحسنة والفوايد
جمع فايدة وهي ما استفيد من علم او مال وغيرهما كجاه والمراد بها هنا
المسالة العلمية والاضافة في غرر الفرايد ودرر الفوايد علي معني
من **وحاصل** المعني يشتمل علي ما اشتد حسنه من المسايل الحسنة
وعلي المسايل الحسنة من المسايل العلمية حال كون كل منهما من علم التوحيد
وفي التعبير بالغرايد والدرر اشارة الي ان ذلك العلم الماخوذ من
المسايل المعبر عنها بهما كالبحر الذي يستخرج منه الدرر والغرايد ولعل
المراد بدرر الفرايد ما استفاده من مشايخه مما اختص به حتي يغاير
ما قبله وان لم يتعين ذلك لكون الخطبة مقام اطناب **قوله** في ضمن
فصول اي حال كون الغرر والدرر في ضمن فصول فالجار والمجرور حال من

درر

قوله الا رحمة لعله الا كافة للناس بدليل كلامه بعد تامل ٢

٩١

درر وغرر والمراد بكونها في ضمن الفصول ان الفصول مشتملة عليها
اشتمال الدال علي المدلول اذ الفصول جمع فصل وهو الطايفة من
الكلام سميت فصلا لانها تفيد معني مفصولا اي متميزا عن غيره ملتبس
به وقوله هي للدين قواعد واصول اي تلك الفصول باعتبار مدلولها
والمراد بالدين الاحكام الفرعية وانما كانت الفصول باعتبار مدلولها
قواعد واصولا للدين بمعني الاحكام الفرعية لان العمل بالاحكام الفرعية
لا يعتد به الا بعد العلم بمدلول هذه الفصول الذي هو الاحكام الاصلية
المعبر عنها بالغرر والدرر وعطف الاصول علي القواعد من قبيل عطف
التفسير والمراد بهما هنا المعني اللغوي وهو الاساس **قوله** واثناء
نصوص اي وفي اثناء نصوص فهو عطف علي ضمن والاثنا الوسط
والنصوص جمع نص والمراد به المنصوص عن اهل الحق ولو بحسب
المعني لتصديره المص الكتاب بقوله قال اهل الحق والمراد بكون الغرر
والدرر في اثناء النصوص ان النصوص مشتملة عليها اشتمال
الدال علي المدلول وقوله هي لليقين جواهر وفصوص اي تلك النصوص
كالجواهر والفصوص لليقين بجامع التحلية بكل فكما ان الذهب
ونحوه يحلي بالجواهر والفصوص المرصعة عليه كذلك اليقين يحلي
بالنصوص ويجوز ان يكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل فيكون
قد شبه اليقين بنحو الذهب المرصع بالجواهر والفصوص بجامع مطلق
النفاسة في كل وطوي لفظ المشبه به ورمز اليه بشيء من لوازمه وهو
الجواهر والفصوص وعلي هذا تكون النصوص هي الجواهر
والفصوص مبالغة والمراد باليقين الجزم المتعلق بالغرر والدرر
السابقة والمراد من الجواهر الدرر التي تستخرج من البحر بقرينة ذكر
الفصوص لا الجواهر المقابلة للاعراض كما يفهم من كلام العصام

عن غيره صح

قواعد واصول للدين فالضمير راجع للفصول باعتبار مدلولها صح صح

والمراد بالفصوص ما اختير من الجواهر ليرصع به الذهب ونحوه فعطف
الفصوص على الجواهر من عطف الخاص على العام فتحصل من كلامه ان هذا
المختصر احتوى على احكام اصلية معبر عنها بالغرر والدرر كائنة في فصول
تفيد تلك الاحكام ونصوص تقوي الجزم المتعلق بها **قوله** مع غاية من
التنقيح والتهذيب حال من ضمير يشتمل الراجع للمختصر اي حال كونه
مصاحبا للمرتبة العظمى من مراتب التنقيح الذي هو تخليص الكلام من
الحشو وللمرتبة العظمى من مراتب التهذيب الذي هو تخليص المعاني
من المبتذل منها فالتنقيح متعلق بالالفاظ والتهذيب متعلق بالمعاني
قوله ونهاية من حسن التنظيم والترتيب اي ومع المرتبة العظمى
من مراتب حسن التنظيم الذي هو ضم الكلمات المتناسبة بعضها الى بعض
وان لم تكن مرتبة ومع المرتبة العظمى من مراتب حسن الترتيب الذي هو
وضع كل شيء في مرتبته وان لم تكن الاشيا المرتبة متناسبة فبين
التنظيم والترتيب عموم وخصوص وجهي واضافة حسن للتنظيم
والترتيب من اضافة الصفة للموصوف اي التنظيم الحسن والترتيب
الحسن **قوله** فحاولت ان اشرحه الخ اي فاردت ان اكشفه وابينه
الخ وهذا متسبب عما قبله من مدح علم التوحيد ومدح المختصر
كما افادته الفا **قوله** شرحا اي بشرح فهو منصوب بنزع الخافض
ويحتمل انه منصوب على المصدرية وعلى الاول فالمراد بالشرح الالفاظ المخصوصة
باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة ويؤيده ان الموصوف بالصفات
الاتية انما هو الشرح بالمعنى المذكور وعلى الثاني فالمراد بالشرح المعنى المصدري
وتكون الضماير في الافعال الاتية اعني يفصل ويبين الخ عائدة
عليه لا بالمعنى المصدري بل بمعنى الالفاظ المخصوصة فيكون فيه
استخدام **قوله** يفصل مجملاته صفة اولى للشـ والمجملات هي الالفاظ
التي لم تتضح

التي لم تتضح معانيها بان كانت مشتركة اشتراكا لفظيا او متواطية فالاجمال
في الاولى راجع للمعنى وفي الثانية راجع للماصدق والمراد بتفصيلها بيان
المعنى المراد منها **قوله** ويبين معضلاته صفة ثانية للشـ والمعضلات
بكسر الضاد المشكلات التي صعب على الناظر فهمها والمراد بتبيينها
تصويرها تصويرا تتضح به **قوله** وينشر مطوياته صفة ثالثة للشـ
ومطوياته المعاني التي انطوى عليها فاذا كان اللفظ محتملا لمعان متعددة
نشرها الشـ والمراد بنشرها بسطها **قوله** ويظهر مكنوناته صفة رابعة
للشرح والمكنونات هي المعاني الخفية المستترة كانها في كن والمراد باظهارها
بيانها **قوله** مع الخ راجع للافعال الاربعة وهي يفصل ويبين وينشر
ويظهر **قوله** توجيه للكلام اي لكلام المصـ والتوجيه تصحيح ما ظاهره
الفساد فاذا كان كلام المصـ يتبادر منه غير المراد صرفه الى المراد فهذا
الصرف يقال له توجيه وقوله في تنقيح اي للفظ المفيد لذلك التوجيه
وفي بمعنى مع وفي الاتيان بها اشارة الى كمال هذا التنقيح حتى
صار كانه ظرف للتوجيه وعلم من ذلك ان هذا التنقيح متعلق باللفظ
الذي ياتي به الشـ لا بكلام المصـ فلا يرد ما قيل ان هذا ينافي ما سبق من ان
كلام المصـ مصاحب لغاية من التنقيح **قوله** وتنبيه اي ومع تنبيه
فهو عطف على توجيه وقوله على المرام متعلق بتنبيه والمرام بفتح الميم
وضمها هو المراد وقوله في توضيح اي للمرام وفي بمعنى مع وفي الاتيان
بفي ما سبق **قوله** وتحقيق اي ومع تحقيق فهو عطف على توجيه والمراد
بالتحقيق احد معنييه وهو اثبات المسالة بدليل لا المعنى الاخر
وهو ذكر الشيء على الوجه الحق وقوله للمسائل متعلق بتحقيق والمسائل
جمع مسالة والمراد بها احد معنييها وهو النسبة التي تكون في القضية
لا المعنى الاخر وهو القضية بتمامها وقوله عقب تقرير اي عقب

تقرير لتلك المسائل اي جعلها في قرار وهو للفظ الدال عليها
والظرف متعلق بتحقيق فهو ظرف له قوله وتدقيق اي ومع
تدقيق فهو عطف علي توجيه والمراد بالتدقيق احد معنييه وهو
اثبات الدليل بدليل آخر اذا كانت مقدماته نظرية لا المعني
الآخر وهو ذكر الشيء علي وجه فيه دقة وقوله للدلايل متعلق
بتدقيق والدلايل جمع دلالة بمعني دليل لا جمع دليل اذ جمعه
ادلة وقوله اثر تحرير اي بعد تحرير لتلك الدلايل اي تخليصها
من الحشو قوله وتفسير اي ومع تفسير فهو عطف علي توجيه
وقوله للمقاصد متعلق بتفسير والمقاصد هي المعاني المقصودة
واتي بذلك مع علمه مما سبق لاجل قوله بعد تمهيد وقوله بعد
تمهيد اي بعد توطئة للمقصود بان يقدم علي المقصود ما يساعد
علي فهمه ليكون فهمه بعد ذلك اتم قوله وتكثير اي مع تكثير
فهو عطف علي توجيه وقوله للفوايد متعلق بتكثير واشار
بذلك الي انه لا يقتصر علي فوايد المص بل ياتي بفوايد زايدة
عليها وقوله مع تجريد اي تجريدها عن الحشو قوله طاويا
كشح المقال الخ اي حال كوني طاويا كشح المقال الخ فهو حال من
الفاعل في قوله فحاولت ان اشرحه الخ واصل الكشح ما بين الخاصرة
والضلع الخلف ولا يخفي ان المقال الذي هو القول ليس له كشح
فيكون في الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه المقال
بذي كشح وطوي لفظ المشبه به ورمز اليه بشيء من لوازمه
وهو الكشح فهو تخييل وقوله طاويا ترشيح وبعد ذلك فهو كناية
عن الاعراض اذ من اعرض عن شيء طوي كشحه عنه فهو من اطلاق
اللازم وارادة الملزوم وقوله عن الاطالة اي الزيادة علي ما يودي
اصل

اصل المراد بلا فايدة من غير تعيين للزيادة كما في قوله والفي قولها
كذبا ومينا فان تعين فهو الحشو كما في قوله واعلم علم اليوم والامس
قبله وقوله والاملال من عطف اللازم علي الملزوم اذ يلزم
من الاطالة الاملال اي السامة قوله متجافيا الخ اي حال كوني
متجافيا الخ فهو حال من الفاعل في قوله فحاولت ان اشرحه الخ فتكون
حالا مترادفة او من الضمير في قوله طاويا كشح المقال الخ فتكون حالا
متداخلة وقوله عن طرفي الاقتصاد متعلق بمتجافيا والاقتصاد
هو التوسط بين الافراط والتفريط ومنه الحديث الشريف ولا
عال من اقتصد والمراد بطرفيه الافراط والتفريط لكن في جعل كل
منهما طرفا للاقتصاد تسمح لان طرف الشيء جزء منه وكل منهما
ليس جزءا من الاقتصاد قوله الاطناب والاخلال بالجر
علي انهما بدل من طرفي الاقتصاد او عطف بيان لهما او بالرفع
علي انهما بدل من طرفي الاقتصاد خبر مبتدا محذوف اي وهما
الاطناب والاخلال او بالنصب علي انهما مفعولان لفعل محذوف
اي اعني بطرفيه الاطناب والاخلال فان قيل كان مقتضي
الظاهر علي جعله بدلا او عطف بيان ان يجعل الاعراب علي
آخر الكلمة الاخيرة لان مجموعهما هو التابع فيعرب باعراب
المتبوع وقد جعل الاعراب علي آخر كل من الكلمتين علي حدته
اجيب بان المتبوع لما تعدد معني جعل الاعراب علي كل منهما
فكانهما تابعان لمتبوعين وبان التابع لما كان امرين كل منهما
قابل لان يعرب باعراب المتبوع جعل الاعراب علي كل منهما ومعني
الاطناب الزيادة علي ما يودي به اصل المراد لفايدة ومعني
الاخلال ايجاد الخلل في دلالة اللفظ علي المعني بسبب الاجحاف

في الاختصار قوله والله الهادي الخ هذه الجملة ليست معطوفة
علي جملة فحاولت كما قاله العلامة عبد الحكيم والا لزم عطف الانشا
علي الخبر لان هذه الجملة خبرية لفظا انشائية معني وجعل جملة
فحاولت انشائية معني لكون المقصود بها انشا مدح الشرح بعيد
جدا ومعني الهادي الدال من الهداية وهي الدلالة وقوله الي
سبيل الرشاد اي الي طريق الاهتدا وحاصل المعني اللهم دلني
الي طريق الاهتدا لفهم معني كلام المص بخلق قوة الفكر وذكاء
الفهم واستحضار الادلة المناسبة للمعني المقصود وازالة
الشواغل وقوله والمسؤل الخ عطف علي الهادي الخ وقوله لنيل العصمة
والسداد اي لحصول الحفظ من الخطا في فهم معني كلام المص واصابة
الصواب فيه فالمراد من العصمة مطلق الحفظ واما العصمة
الواجبة للانبياء فهي بمعني الحفظ من الذنب مع استحالة وقوعه
ومعني السداد اصابة الصواب واللام زايدة للتقوية وفي بعض
النسخ اسقاطها فان قيل كان اللايق تقديم قوله والمسؤل الخ
علي قوله الهادي الخ لان الهداية بعد السؤال اجيب
بان ما سلكه الش فيه اشارة الي ان المولي كريم يعطي قبل السؤال
بل وبدون سؤال قوله وهو حسبي ونعم الوكيل اي وهو كافي فيما
طلبته منه ونعم المفوض اليه في الامور التي منها مطلوبي المذكور فحسبي
بمعني كافي والوكيل بمعني المفوض اليه وقد رد الش في بعض كتبه
العطف في هذا التركيب بان الجملة الثانية انشائية لان نعم فعل
مدح وافعال المدح وضعت للانشائية والجملة الاولي
اخبارية لان القصد بها الاخبار بان الله كاف وح فلا يصح
عطف الثانية علي الاولي لما بينهما من كمال الانقطاع وكذا علي
حسبي

حسبي باعتبار تضمنه معني يحسبني لان فيه عطف الجملة الانشا ئية
علي الجملة الاخبارية تاويلا ورد هذا الرد بامور الاول ان
الجملة الاولي ليست اخبارية بل انشائية لان المقصود بها انشا
الكفاية لكونها واقعة في مقام الدعا لا الاخبار بانه تعالي كاف
فحاصل هذا الرد تسليم انه لا يصح عطف الانشا علي الاخبار لكن
لا نسلم ان ما هنا منه بل من عطف الانشا علي الانشا فان قيل
ينقل الكلام ح الي عطف الجملة الاولي علي جملة قوله والله الهادي
الخ فان جعلت انشائية ينقل الكلام الي عطفها علي جملة قوله
فحاولت الخ وجعله انشا لمدح الشرح بعيد جدا اجيب بانا
نختار ان جملة قوله والله الهادي الخ انشائية لكنها ليست معطو فة
علي جملة قوله فحاولت الخ كما تقدم وبحث في هذا الرد بان الش
انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل هو حسبي
فيها انشا لان صاحب التلخيص لا يقول بان الجملة الاسمية
تكون انشائية فليس قصد الش رد هذا العطف مطلقا حتي يتوجه
عليه هذا الرد كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف وبوقوعه في القرآن
نحو قوله تعالي مأواهم جهنم وبئس المهاد الثاني ان هذا
العطف من قبيل عطف القصة علي القصة بدون ملاحظة الاخبا رية
والانشائية فحاصل هذا الرد تسليم انه لا يصح عطف الانشا علي
الاخبار لكن لا نسلم ان ما هنا منه بل من عطف القصة علي
القصة من غير اعتبار اخبارية وانشائية لا يقال عطف القصة
علي القصة يشترط فيه كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا لا كون مـ
متعددة كما يعلم من ضابطه المتقدم لانا نقول قد جوز الش
في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل عطف حاصل مضمون

احدي الجملتين علي حاصل مضمون الاخري من غير نظر الي اللفظ
ووصفه بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب
الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والارهاق ويبشر عمرا
بالعفو والاطلاق وان رده السيد قدس سره وبحث في هذا
الرد بان الشارح انما رد هذا العطف في عبارة التلخيص كما علمت
وصاحب التلخيص لايقول بعطف القصة علي القصة علي
ما نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل فليس قصد الشارح رد
هذا العطف مطلقا حتي يتوجه عليه هذا الرد كما سبق في الذي
قبله الثالث انه يجوز ان يقدر مبتدا في المعطوف بقرينة المعطوف
عليه والتقدير وهو نعم الوكيل فتكون الجملة الثانية
اخبارية كالاولي فحاصل هذا الرد تسليم انه لا يصح عطف
الانشا علي الاخبار وبحث في هذا الرد بانه بعد تقدير
المبتدا لا تصير الجملة اخبارية الا ان اولت بان المعني وهو
مقول فيه نعم الوكيل والا كانت انشائية بحسب المعني كيف لا ولا
فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة
غير محتملة للصدق والكذب وبعد التاويل يكون المعطوف جملة
متعلق خبرها نعم الوكيل ورد الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل علي انه
بعد التاويل يفوت انشا المدح العام لانه يصير اخبارا
بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل الرابع انه يجوز
ان تكون جملة نعم الوكيل معطوفة علي حسبي باعتبار تضمنه
معني يحسبني لانه يجوز عطف الانشا علي الاخبار فيما له محل
من الاعراب فحاصل هذا الرد منع عدم جواز عطف الانشا
علي الاخبار مطلقا بل يجوز فيما له محل من الاعراب فان قيل المخ

لمنع

قوله الارهاق بالراء المهملة يقال ارهقته عسرا اي كلفته به قال تعالي ولا ترهقني من امري عسرا اه

لكن لا نسلم ان ما هنا منه بل من عطف الانشا علي الاخبار هج

لمنع العطف كمال الانقطاع وهو موجود فيما له محل من الاعراب
فما الوجه في جوازه في ذلك اجيب بان الجمل التي لها محل من
الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الي اختلافها بالانشائية والاخبارية واستدل
بعضهم علي جواز العطف فيما له محل من الاعراب بقوله تعالي قالوا
حسبنا الله ونعم الوكيل لان الواو من الحكاية لا من المحكي فهي من كلام
الحاكي وهو الله تعالي لا من كلام المحكي عنهم وهم الصحابة لانه لا مجال
للعطف ح لابتناؤه بعيد وتفاوت يقال والتقدير وقلنا نعم الوكيل
ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق الذهن اليه اذ لا
مناسبة ح بين مفهومي الجملتين لا يقال العطف في الاية بعد
القول وما هنا ليس بعده لانا نقول ليس هذا مختصا بما بعد القول
لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فان جملة ما اجهله انشا
لانها لانشا التعجب وهي معطوفة علي جملة ابوه عالم وهي اخبارية
لان لها محلا من الاعراب وليست بعد القول وبحث في هذا
الاستدلال بانه يحتمل ان تكون الواو من المحكي ويقدر مبتدا في المعطوف
بقرينة ذكره في المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل فيكون العطف
في الاية من قبيل عطف الاخبار علي الاخبار لكن قد سبق ان الجملة
التي خبرها انشا تكون انشائية الا ان اولت بان المعني وهو مقول
فيه نعم الوكيل علي انه يحتمل ان تكون جملة نعم الوكيل معطوفة علي الخبر
المتقدم علي المبتدا فان حسبنا خبر مقدم ولفظ الجلالة مبتدا
مؤخر ح فالجملة لها محل من الاعراب والسيد السند يجوز عطف
الجملة علي المفرد اذا كان لها محل من الاعراب ثم ان حسن قولنا
زيد ابوه عالم وما اجهله بدون تقدير مبتدا في المعطوف ممنوع

ثنية

وبعد تقدير مبتدا فيه يكون اخبارا كالمعطوف عليه وعلم مما
تقرر ان الثلاثة الاول بالتسليم والرابع بالمنع قوله اعلم
انما امر بالعلم لشدة الاعتنا بما سيذكره قوله ان
الاحكام الخ المراد بالاحكام هنا اما النسب التي بين الموضوع
والمحمول ايجابا او سلبا او الادراكات المتعلقة بالوقوع او
اللاوقوع او الخطابات الله تعالي المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضا
او التخيير لان الحكم يطلق علي معان ثلاثة المعني الاول نسبة
امر الي آخر ايجابا او سلبا والمراد بتلك النسبة الوقوع او اللاوقوع
بناء علي ان اجزاء القضية ثلاثة فقط الموضوع والمحمول
والنسبة وهو قول المتقدمين من المناطقة وبه صرح في الشفا
حيث قال القضية الحملية تتم بامور ثلاثة الموضوع والمحمول
والنسبة انتهي فالنسبة بين زيد وقايم مثلا الوقوع بعينه
وليس هناك نسبة اخري هي مورد الايجاب والسلب فان
اثبات تلك النسبة من تدقيقات المتاخرين ولذلك قال
السعد في شرح الشمسية الاجزا في التحقيق اربعة لكنه لم
يتعرض للنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب لاندراجها
تحت النسبة التي تربط الموضوع بالمحمول اه وعلي الاول
فيتعلق بالنسبة علوم ثلاثة اثنان تصورات والآخر تصديق
لانها قد تتصور باعتبار كونها تعلقا بين الطرفين من غير
اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر وقد تتصور باعتبار
حصولها او لا حصولها في نفس الامر وح فان تردد فهو شك
وان اذعن بحصولها او لا حصولها فهو تصديق والمعني الثاني
ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وان شئت قلت ادراك
وقوع

وقوع النسبة فقط فيصح تفسيره بالتصديق والتكذيب معا
اي ادراك وقوع النسبة كما قاله السيد الشريف بناء علي ان الاذ عان
بان النسبة ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة
والمعني الثالث خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او
التخيير والمراد بالخطاب اما الكلام النفسي لا اللفظي لانه ليس بحكم
بل دال عليه كما صرح به السيد السند في حواشي العضد واما
المخاطب به وهو الاثر المترتب علي الخطاب كوجوب الصلاة
فالوجوب اثر الايجاب ولذلك يقال اوجبه فوجب وذكر بعض
المحققين انهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فانهما
بمعني الخطاب لكن ان نسب الخطاب الي الحاكم يكون ايجابا واذا
نسب الي الفعل يكون وجوبا وهذا الاخير غير مراد هنا لان
الشارح قسم الاحكام الشرعية الي ما يتعلق بكيفية عمل والي ما يتعلق
بالاعتقاد وهو لا يظهر فيه هذا التقسيم لان المتبادر من
الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد ولو
تكلفنا وعممنا الفعل للاعتقاد لكونه فعل القلب يلزم عليه
امران احدهما انحصار مسايل الكلام في العلم بالوجوب
واخواته لانه يصير معني قوله والعلم المتعلق بالاولي يسمي
علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات ان
العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضا
والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمي علم الشرايع والا حكام
والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد
يسمي علم التوحيد والصفات فتكون تلك الاحكام معلومات
للعلم فيهما لا بعض معلومات فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون

ولا وقوعها وتفسيره بالتصديق فقط اي ادراك وقوع النسبة مع

معني التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فلا يلزم حصر
مسائل الكلام في تلك الخطابات علي ان بيان الوجوب ونحوه
في الكلام في غاية الندرة اذ الكثير والغالب فيه ان يقال الله
موجود وقديم وهكذا واما قولهم معرفة الله واجبة والنظر
واجب فهو في غاية القلة وثانيهما استدراك قيد الشرعية لكونه
معلوما من الاحكام فان اخذ الخطاب المضاف الي الله تعالي في تعريف
الحكم الذي هو احد الاحكام يشعر بكونها شرعية اللهم الا ان
يتكلف في دفع الاستدراك فيرتكب التجريد في الاحكام بان يراد
بها الخطابات لا بقيد الاضافة الي الله او يقال الشرعية تاكيد
لانه تصرح بما علم التزاما او يجعل التعريف بخطاب الله الخ تعريفا
للحكم الشرعي علي ما نقل عن اصحاب هذا التعريف وحينئذ فالشرعية
محتاج اليها لانها جزء من المعرف واذا لم يصح ارادة المعني الثالث
فالمراد اما المعني الاول او الثاني وتوجيه الاول ظاهر لانه عليه
يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولي يسمي علم الشرائع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات علي كل من معانيه
الثلاثة التي هي التصديقات والمسائل والملكات بلا تكلف فعلي
الاول يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم وعلي الثاني من قبيل
تعلق الكل بالجزء لان النسبة جزء من المسالة وعلي الثالث من قبيل
تعلق المسبب بمتعلق السبب لان النسبة يتعلق بها الادراك
الذي هو سبب للملكات بخلاف الثاني فانه لا يصح فيه حمل العلم
فيما ذكر علي كل من معانيه الثلاثة بلا تكلف لانه لو حمل علي التصديقات
احتيج الي التكلف بان يقال المراد بالعلم مجموع التصديقات فيكون
من باب تعلق الكل بالاجزا واذا احتيج الي التكلف في ذلك فينبغي
حمله علي

حمله علي المسائل والملكات فعلي الاول يكون من قبيل تعلق
المعلوم بالعلم وعلي الثاني من قبيل تعلق المسبب بالسبب لان
الادراك سبب في الملكة فانها انما تحصل بمزاولته قوله
الشرعية اي الماخوذة من الشرع سواء اردنا بالاحكام النسب
التي بين الموضوع والمحمول او الادراكات فعلي التقديرين معني
الشرعية ما يوخذ من الشرع لا ما يتوقف عليه والا لزم خروج اكثر
المسائل الكلامية عن المقسم لان وجوده تعالي ووحدته
مثلا لا تتوقف علي الشرع لكن يجب اخذها منه ليعتد بها اذ
كثيرا ما يعارض الوهم العقل فيوقعه في المهلكة كما وقع
للفلاسفة واحترز بالشرعية عن غيرها سوا تعلقت
بكيفية عمل كالاحكام الطبية او تعلقت بالاعتقاد كاحكام
الفلاسفة قوله منها ما يتعلق الخ اي من الاحكام الشرعية
احكام تتعلق الخ وفي قوله منها كذا ومنها كذا دون ان يقول
اما كذا واما كذا اشارة الي عدم انحصار الاحكام الشرعية في
هذين القسمين والمحكوم عليه في قوله منها ما يتعلق الخ كلمة
منها لا قوله ما يتعلق كما هو المشهور فمن اسم بمعني بعض
محكوم عليها لان المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال
ما يتعلق ولانه اذا وقع الاسناد بين مجهول ومعلوم جعل
المعلوم محكوما عليه والمجهول محكوما به ومنها معلوم وما يتعلق الخ
مجهول لانا نعلم ان ما يتعلق الخ بعض الاحكام الشرعية ونجهل
ان بعضها يتعلق الخ ثم ان كان المراد بالتعلق في ذلك
مطلق التعلق اي كون الشيء مرتبطا بشيء آخر فالامر ظاهر
لانه لا يحتاج في صحة التعلق في الموضعين اعني قوله منها ما يتعلق

بكيفية العمل ومنها ما يتعلق بالاعتقاد الي ارتكاب مسامحة
في العبارة كتاويل الاعتقاد بالمعتقد وعلي هذا يكون
التعلق في قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل علي كل من المعنيين
الاولين للحكم من قبيل تعلق العارض بالمعروض لان كلا من النسبة
والادراك عارض للكيفية وفي قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
علي كل من المعنيين الاولين للحكم من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية
فالحكم هو ذو الغاية والاعتقاد هو الغاية لانه المقصود
منه فان العلوم الغير الآلية يعتبر حصولها لاجل انفسها
كما حققه السيد السند في حاشية المطالع حيث قال العلوم
اما ان لا تكون آلة لتحصيل شيء بل كانت مقصودة بذاتها فتسمي
غير آلية واما ان تكون آلة له غير مقصودة في انفسها فتسمي
آلية ثم قال وغاية العلوم الآلية حصول غيرها اي وغاية
العلوم غير الآلية انفسها فعلم من ذلك انه لا حاجة الي تاويل
الاعتقاد بالمعتقد علي ارادة مطلق التعلق خلافا لما قاله الفاضل
المحشي من انه علي تقدير ان يراد بالحكم الادراك يجب تاويله
الاعتقاد بالمعتقد وان كان المراد بالتعلق في ذلك التعلق الخاص
وهو تعلق الاسناد بطرفيه علي المعني الاول للحكم او تعلق
التصديق بالقضية علي المعني الثاني للحكم ففي قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الي التاويل لان الكيفية أحد طرفي
النسبة وجزء القضية كما في قولك الصلاة واجبة وفي قوله
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد يجب التاويل لان الاعتقاد ليس احد
طرفي النسبة ولا جزء القضية فيؤول بالمعتقد في الجملة وهو
احد طرفي النسبة وجزء القضية وانما قلنا في الجملة لانه معتقد
بواسطة

بواسطة النسبة كما بين في محله فلا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان
كون تعلق النسبة بالمعتقد بمعني تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع
لان المعتقد هو نفس النسبة واذا كان المراد التعلق الخاص
وهو تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية كان
فيه اشارة الي ان موضوع علم الفقه هو العمل لان موضوع
كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والفقه يبحث فيه عن
عوارض العمل من الحل والحرمة ونحوهما المعبر عنها بالكيفية فان
قيل ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب لوجوب
الصلاة من مسائله وليس موضوعه العمل بل موضوعه الوقت
ولانهم قد جعلوا الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
ع فيكون موضوع الفقه اعم من العمل لان موضوع مسائل العلم وموضوع
ابوابه يرجعان الي موضوعه اجيب بان ذلك القول راجع الي بيان
حال العمل بتاويل ان يقال الصلاة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم
النية في الوضوء واجبة في قوة قولنا الوضوء تجب فيه النية
فلا بد فيه من التاويل وان كانت النية فعل القلب لان المراد بالعمل
عمل الجوارح والا لزم ان يندرج فيه الاعتقاد فيكون بعض مسائل الكلام
وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة
داخلا في الفقه وليس كذلك فاندفع ما قال الفاضل المحشي من ان النية فعل
القلب فيكون موضوع القول المذكور عملا فلا حاجة الي التاويل وليس موضوع
الفرائض التركة ومستحقوها كما قيل بل موضوعه قسمة التركة بين
المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة
تركة الميت بين الورثة وقسمة التركة بين الورثة عمل فانحصر موضوع
الفقه في العمل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به أحد معتد به

قوله بكيفية العمل اي بصفة العمل التي تذكر في جواب السؤال عنه
بكيف كان يقال كيف الصلاة فيقال واجبة مثلا وانما لم يعتبر هنا
التعلق بنفس العمل كما اعتبر التعلق فيما بعد بنفس الاعتقاد لان
تعلق الاحكام الاولي بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية
انما تتعلق بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما وتعلق
عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فان اكثرها يتعلق بنفس الاعتقاد
لا باعتبار كيفية وانما قلنا عامة الاحكام الثانية لان
بعضها يتعلق بكيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة كما
تقدم قوله وتسمي الخ انث الفعل نظرا الي معني ما الواقعة علي
احكام وقوله فرعية نسبة الي الفرع من نسبة الشيء الي نفسه مبالغة
فانها فرع عن الاحكام الاصلية او من نسبة الخاص الي العام
فالاول ان نظر الي خصوص هذا الفرع والثاني ان نظر الي مطلق
فرع وقوله وعملية نسبة للعمل لتعلقها بكيفية العمل اولان
المقصود منها العمل وهذه التسمية تسمية لنفس الاحكام
المتعلقة بكيفية العمل واما التسمية المذكورة في قوله والعلم المتعلق
بالاولي الخ فتسمية للعلم المتعلق بها فقد سمي الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل والعلم المتعلق بها قوله ومنها ما يتعلق الخ اي ومن
الاحكام الشرعية احكام تتعلق الخ وقد تقدم الكلام في التعلق فارجع
اليه ان شئت قوله بالاعتقاد اي بنفس الاعتقاد او المعتقد
علي ما تقدم قوله وتسمي الخ انث الفعل نظرا الي معني ما الواقعة
علي احكام كما مر وقوله اصلية نسبة للاصل من نسبة الشيء الي
نفسه مبالغة فانها اصل للاحكام الفرعية او من نسبة الخاص الي العام
علي ما سبق في نظيره وقوله واعتقادية نسبة للاعتقاد لتعلقها به

وهذه

وهذه التسمية تسمية لنفس الاحكام المتعلقة بالاعتقاد واما
التسمية المذكورة في قوله وبالثانية الخ فتسمية للعلم المتعلق بها
فقد سمي الاحكام المتعلقة بالاعتقاد والعلم المتعلق بها كما سمي
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل والعلم المتعلق بها قوله والعلم المتعلق
الخ قد علمت انه علي المعني الاول للحكم يصح حمل العلم هنا علي كل من
معانيه الثلاثة التي هي التصديق والمسائل والملكة بلا تكلف وعلي
المعني الثاني للحكم يصح حمله علي المسائل وعلي الملكة بلا تكلف ولو حمل
علي التصديق احتيج الي التكلف وقد تقدم توضيح ذلك قوله بالاولي
اي التي هي الاحكام الشرعية الفرعية العملية المشار لها بقوله منها
ما يتعلق بكيفية العمل قوله يسمي علم الشرائع والاحكام اي يسمي
العلم المضاف للشرائع والاحكام وعطف الاحكام علي الشرائع من
عطف التفسير وقوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع تعليل لتسمية
العلم المتعلق بالاولي بالعلم المضاف للشرائع وقوله ولا يسبق الفهم
عند اطلاق الاحكام الا اليها تعليل لتسمية العلم المتعلق بالاولي
بالعلم المضاف للاحكام ففي كلامه لف ونشر مرتب وكان الاولي ان
يقول لما انه لا يستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند
اطلاق علم الاحكام الا اليه بتذكير الضماير العايدة علي العلم مع زيادة
العلم لانه بصدد توجيه تسمية العلم المتعلق بالاولي بعلم الشرائع
والاحكام لا بصدد توجيه تسمية الاحكام بالشرائع والاحكام حتي يكون
صنيعه مناسبا لذلك واتي بالحصر في قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة
الشرع لانه لو لم يات به بان قال لانها تستفاد من الشرع لورد عليه ان
الاحكام الثانية قد تستفاد من الشرع كما انها قد تستفاد من العقل
فعبر بالحصر لدفع ورود ذلك وما زايدة لتاكيد التعليل المستفاد

من اللام والضمير عائد للاحكام الشرعية الفرعية العملية والمراد بجهة
الشرع الادلة الشرعية وانما كان لا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا
اليها لتداولها بهذا المعنى بين الفقهاء وغيرهم **قوله** وبالثانية الخ
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم وهو
جايز بهذا الشرط عند بعضهم كذا قال العلامة الخيالي وقال العصام
هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه
مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا كما في
قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور
وهو في محل نصب لا المجرور فقط فلعل قوله وبالثانية الخ وقعت عند
الخيالي بدون الجار واجاب العلامة عبد الحكيم بان المعمول
الاول هو المجرور فقط لانه معطوف على المجرور السابق باعادة الجار
وهذا مبني على انه من عطف المفردات ويجوز جعله من عطف الجمل كان يجعل
لفظ العلم خبر المبتدا المحذوف والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد
والصفات **فان قيل** كون الاجماع حجة من الاحكام الاصلية الاعتقادية
كما قال في التلويح وبه يظهر انه ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق
علم التوحيد والصفات لان حجية الاجماع من اصول الفقه اجيب
بان هذه المسالة مشتركة بين اصول الفقه واصول الدين فهي من حيث انها
يتوسل بها الى استنباط الاحكام الشرعية من مسائل الاصول الفقه
ومن حيث الاحتجاج بها لاثبات العقايد الدينية من مسائل اصول الدين
بناء على ان موضوع الكلام هو المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات
العقايد الدينية لا على ان موضوعه ذات الله وصفاته فقط او ذات الله
وصفاته وذوات الممكنات لان الاجماع من موضوعه على الاول دون الثاني
قوله علم التوحيد والصفات عطف الصفات على التوحيد من عطف العام
على الخاص

على الخاص كما تقدم وقوله لما ان ذلك الخ تعليل لتاكيد تسمية العلم المتعلق
بالثانية بعلم التوحيد والصفات وما زايدة واشهر مقاصده التعليل
المستفاد من اللام واسم الاشارة عايد لما ذكر من التوحيد والصفات وهو
على حذف مضاف اي بحثهما ومقصدهما ليصح الاخبار بقوله اشهر مباحثه
واشهر مقاصده واتى هنا باسم الاشارة الذي يشار به للبعيد وفي العلة
السابقة بالضمير تنبيها على التفاوت بين متعلق العلمين **قوله** اشهر
مباحثه اي اكثر شهرة من باقي مباحثه والمباحث جمع مبحث وهو محل البحث
الذي هو اثبات المحمول للموضوع وفي اضافة اشهر الى مباحثه اشارة الى
ان له مباحث اخرى دون مبحث التوحيد والصفات في الشهرة وهذا
ظاهر عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته كالموجود
مطلقا او ذات الله وذوات المخلوقات او المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات
العقايد الدينية وهو المختار فان مباحث غير التوحيد والصفات
كالجواهر والاعراض والامور العامة ليست في الشهرة بمثابة مبحث
التوحيد والصفات واما عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته
فوجه ذلك ان المراد بالصفات عند الاطلاق الصفات الذاتية الوجودية
وهي صفات المعاني فقط فمباحث غير التوحيد والصفات المذكورة كمباحث
الاحوال والافعال والصفات السلبية والنبوة والامامة ليست في
الشهرة كمبحث التوحيد والصفات على ان الامامة انما هي من الفقهيات
فلو عممنا الصفات للوجودية الذاتية وغيرها فمباحث الامامة التي
هي من الفقهيات ليست في الشهرة كمبحث التوحيد والصفات وانما كانت
مباحث الامامة من الفقهيات لانها ترجع الى عمل المكلف بان يقال نصب
الامام واجب على المسلمين خلافا لبعض الشيعة القائلين بانه واجب
على الله فتكون من الاعتقاديات فان قيل جعل الامامة من مقاصد

الكلام ينافي جعلها من المنتهيات اجيب بانها انما جعلت من
مقاصد الكلام مع كونها من المنتهيات حقيقة لدفع ما نشا في بحث
الامامة من الاعتقادات الفاسدة والاختلافات الباردة سيما من
الروافض والخوارج بقي انه يقال ان قوله اشهر مباحثه يقتضي
مساواة مبحث الكلام لبحث التوحيد او بقية الصفات مع ان بحث
الكلام اشهر مباحث هذا الفن ويجاب بمنع اقتضايه المساواة لان
الاشتراك في الاشهرية لا ينافي ان بعض المشترك في الاشهرية اشهر من
البعض الآخر اذ الاشهرية مقولة بالتشكيك ولو سلم اقتضاوه
المساواة في الاشهرية فالمساواة منظور فيها الي وقت التسمية بعلم
التوحيد والصفات فلا ينافي انه بعد ذلك اشتهر مبحث الكلام
اشتهارا زايدا علي جميع ما عداه من المباحث قوله واشرف
مقاصده اي مسايله المقصودة منه وهو راجع لكل من التوحيد
والصفات كالذي قبله فان قيل مقتضي قوله واشرف مقاصده
ان مسالة التوحيد ومسايل الصفات اشرف من مسالة اثبات
الصانع لانها من جملة المقاصد المفضل عليها اجيب بالتزام ذلك
لان كلا من التوحيد والصفات يفيد اتصاف الصانع بالكمال وايضا
التوحيد فيه نجاة من الشرك بخلاف اثبات الصانع بالكمال وايضا
الخ فليس فيه ما ذكر قوله وقد كانت الخ تمهيد لبيان شرف العلم
وغايته المشار له بقوله فيما ياتي وبالجملة هو اشرف العلوم الخ وفي هذا
التمهيد اشارة الي رد ما قد يقال لا نسلم ان لهذا العلم شرفا وعاقبة
حميدة اذ لو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهمله الاوايل من
الصحابة والتابعين لان عادتهم في ذلك ارشاد المسترشدين
والارشاد يكون بالتدوين ومحصل الرد انهم كانوا
مستغنين

مستغنين عن التدوين لصفا عقايدهم وقلة الوقايع في زمانهم
وتمكنهم من المراجعة وغير ذلك مما سياتي قوله الاوايل جمع
اول وقوله من الصحابة والتابعين بيان للمراد من الاوايل والا
فهو صادق بغيرهم من الامم الماضية قوله رضي الله عنهم
اجمعين دعاء بالرضي لكل من الصحابة والتابعين لان لهم فضلا
علينا لكونهم هم الواسطة في ايصال الاحكام الشرعية الينا قوله
لصفا عقايدهم اي لخلوصها من الكدر فلا يطرقها شك ولا وهم
وهو مع ما عطف عليه من قوله ولقلة الوقايع والاختلافات وتمكنهم
الخ علة لقوله مستغنين عن تدوين العلمين الخ لكن قوله لصفاء
عقايدهم علة للاستغنا عن تدوين علم التوحيد والصفات
وقوله ولقلة الوقايع والاختلافات علة للاستغنا عن تدوين
علم الشرايع والاحكام وقوله وتمكنهم الخ علة للاستغنا عن تدوين
العلمين وانما قدمت العلة علي المعلول للاهتمام بالعلة فكانها المقصودة
بالذات او للاختصاص الاضافي لا الحقيقي فكانه قال سبب
الاستغنا عن التدوين هذه العلل لا ما يتوهم من عدم الشرف والعا قبة
الحميدة وهذا لا ينافي ان يكون الاستغنا عن التدوين لعلل اخري
كالنهي عن تدوين غير القران خوف الاشتباه ففي صحيح مسلم لا تكتبوا عني
غير القرآن ومن كتب شيئا غير القرآن فليمحه ولما أمن الاشتباه
في زمن اتباع التابعين دونوا اولا الاحاديث النبوية ثم دونوا اقوال
الصحابة والتابعين ثم دونوا الفقه واصوله والعقايد قوله ببركة
صحبة النبي راجع لصفا العقايد بالنظر للصحابة وقوله وقرب
العهد بزمانه راجع لصفا العقايد بالنظر للتابعين والمراد بالبركة هنا
نور معنوي ينشا عن صحبة النبي وقرب العهد من زمانه فيقوم بقلوبهم

ويترتب عليه صفاء عقايدهم وظهر بهذا التقرير مغايرة البركة
لصفاء العقايد وبه يندفع ما يقال ان البركة هي صفا عقايدهم فكان
المناسب ان يقول بصحبة النبي وقرب العهد من زمانه والمراد بالعهد
العلم ويلزم من قرب علمهم من زمانه قربهم منه وعلم مما ذكر ان قوله
وقرب العهد عطف علي صحبة النبي فتكون البركة مسلطة عليه كما هو
الظاهر ويحتمل انه عطف علي بركة صحبة النبي وعليه فالقرب سبب
لصفا عقايدهم بواسطة ما يترتب عليه من تنوير القلوب لانه اذا
نارت قلوبهم صفا ما يحل فيها من العقايد قوله ولقلة الوقايع اي
الحوادث التي تقع لهم وقوله والاختلافات اي وقلة الاختلافات
في الاجوبة عن تلك الوقايع وعطفها علي ما قبلها من عطف اللازم علي
الملزوم قوله وتمكنهم الخ اي ولتمكنهم الخ والضمير للاوائل باعتبار بعضهم
وقوله من المراجعة اي فيما يحتاج اليها والمفاعلة ليست علي بابها
لان المراد بها اصل الفعل وهو الرجوع ويحتمل ان المراد المفاعلة من
الجانبين لان السائلين يرجعون الي الثقات بالسؤال والثقات يرجعون
الي السائلين بالجواب وهذا الاحتمال بعيد من صنيع الشارح وقوله الي
الثقات اي الاكابر من الاوائل الذين يعتمد عليهم في اقوالهم وافعالهم
قوله مستغنين خبر كان في قوله وقد كانت الاوائل الخ وقوله عن
تدوين العلمين اي علم الشرائع والاحكام وعلم التوحيد والصفات
ومعني تدوينهما جعلهما في ديوان باعتبار النقوش الدالة عليهما
لان المراد من الديوان الورق ولا يدون فيه الا النقوش قوله
وترتيبهما الخ عطف تفسير لان الترتيب وما عطف عليه من تقرير
المقاصد يرجع للتدوين كذا قال بعضهم واستظهر شيخنا ان الترتيب
وما عطف عليه من تقرير المقاصد قدر زايد علي التدوين فالعطف
من قبيل

من قبيل عطف المغاير كما هو ظاهر كلام الشارح قوله ابوابا وفصولا تمييزان
محولان عن المضاف والاصل ترتيب ابوابهما وفصولهما كان يقدم
باب الطهارة علي باب الصلاة ويقدم فصل الوضوء علي فصل الغسل
قوله وتقرير مقاصدهما اي جعل مقاصدهما في قرار وهو اللفظ ولا
يخفي ان تقرير المقاصد متقدم في الخارج علي ترتيب الابواب
والفصول فكان الانسب تقديم قوله وتقرير الخ علي قوله وترتيبهما
الخ وقضية كلامه ان لكل من العلمين وسايل ومقاصد فوسايلهما
التعاريف كتعريف الوضوء والصلاة وكتعريف الواجب والمستحيل
ومقاصدهما الاحكام كثبوت الوجوب للوضوء وثبوت القدرة لله
تعالي قوله فروعا واصولا حالان من مقاصدهما وقوله فروعا
راجع لعلم الشرائع والاحكام وقوله واصولا راجع لعلم التوحيد
والصفات هذا ان كان المراد بالفروع الاحكام الفرعية وهي المتعلقة
بكيفية عمل وبالاصول الاحكام الاصلية وهي المتعلقة بالاعتقاد
فان كان المراد بالفروع الاحكام الجزئية وبالاصول القضايا الكلية
كان قوله فروعا واصولا راجعا لكل من علم الشرايع والاحكام قوله
الي ان حدثت الفتن متعلق بقوله مستغنين اي مستغنين استغناء
مستمرا الي ان حدثت الفتن في زمان من بعدهم بل وفي زمن بعضهم ولذا
احتاج بعضهم الي التدوين فدون الامام مالك الفقه وقد قيل انه من
التابعين بناء علي ان عايشة بنت سعد بن ابي وقاص التي اجتمع بها
الامام مالك صحابية وهو وهم والحق انها لم يثبت لها صحبة
فالامام مالك من اتباع التابعين لكن من كبار اتباع التابعين قوله
والبغي علي ايمة الدين اي الجور عليهم ليميلوا الي الباطل وفي كلامه تقدير
مضاف اي ايمة اهل الدين قوله وظهر اختلاف الآراء الخ هذا يناسب

علم التوحيد والصفات والآرا جمع رأي وهو ما يراه الشخص
ويعتقده كراي الفلاسفة قدم العالم وراي اهل السنة
حدوثه وراي المعتزلة ان كلام الله مخلوق وراي اهل
السنة انه قديم قوله والميل الي البدع اي الامور المحدثات
في الدين التي لم تكن عليها الصحابة والتابعون قوله والاهوا
اي الامور التي تهواها النفس من غير ان يكون لها سند قوله
وكثرت الفتاوي الخ هذا يناسب علم الشرائع والاحكام والفتاوي
جمع فتوي وهي الحكم الذي يفتي به الفقيه والواقعات جمع واقعة
وهي الحادثة التي تقع بين الناس وعطف الواقعات علي الفتاوي
من عطف السبب علي المسبب وقدمها عليها رعاية السجع قوله
والرجوع الي العلما في المهمات اي في الامور التي يهتم بها قوله فاشتغلوا
الخ اي فبسبب ذلك اشتغلوا الخ والضمير لايمة الدين قوله بالنظر
والاستدلال هذا يناسب علم التوحيد والصفات والنظر ترتيب
امور معلومة للتادي بها الي مجهول والاستدلال اقامة الدليل وهو
يرجع الي معني النظر ففيه تكرار لكنه مغتفر في الخطبة لانها من
مقام الاطناب وقال بعضهم المراد بالنظر هنا ما يودي الي تحصيل
التصور وبالاستدلال هنا ما يودي الي تحصيل التصديق وعليه
لا تكرار في كلامه قوله والاجتهاد والاستنباط هذا يناسب علم
الشرائع والاحكام والاجتهاد بذل المجهود في طلب المقصود
والاستنباط استخراج الاحكام من الادلة الشرعية كالكتاب والسنة
وهو يرجع الي معني الاجتهاد ففيه تكرار لكنه مغتفر في الخطبة لانها
من مقام الاطناب كما تقدم وقال بعضهم المراد بالاجتهاد هنا بذل
الجهد اي الطاقة في تحصيل القواعد وبالاستنباط هنا استخراج

الاحكام الجزئية وعليه لا تكرار في كلامه قوله وتمهيد القواعد
والاصول اي تحصيلهما علي وجه سهل والمراد بالاصول هنا
الادلة فليست تفسيرا للقواعد قوله وترتيب الابواب
والفصول كان يقدم باب الطهارة علي باب الصلاة ويقدم
فصل الوضوء علي فصل الغسل قوله وتكثير المسايل بادلتها
اي مع ادلتها فالباء بمعني مع وكذا يقال في قوله وايراد الشبه
باجوبتها فالباء حينئذ بمعني مع ايضا والشبه جمع شبهة وهي
ما يظن دليلا وليس بدليل وانما ذكرت باجوبتها ليزول اشكالها
قوله وتعيين الاوضاع والاصطلاحات اي بان يقال المعني
الموضوع له كذا او المعني المصطلح عليه كذا والاوضاع جمع وضع وهو
جعل اللفظ دليلا علي المعني والمراد به هنا المعني الموضوع له
والاصطلاحات جمع اصطلاح وهو اتفاق طايفة علي وضع
لفظ لمعني بحيث متي اطلق انصرف اليه والمراد به هنا المعني
المصطلح عليه وعطف الاصطلاحات علي الاوضاع للتفسير
قوله وتبيين المذاهب والاختلافات اي كان يقال مذهب اهل
السنة كذا او مذهب المعتزلة كذا وكان يقال قال فلان كذا وقال
فلان كذا وعطف الاختلافات علي المذاهب من عطف المرادف قوله
وسموا اي ايمة الدين الذين اشتغلوا بالنظر والاستدلال الي آخر
ما تقدم قوله ما يفيد معرفة الاحكام الخ المراد بالاحكام هنا المعني
الاول فيما تقدم وهو النسب ولا بد من تقييدها بالشرعية احترازا
عن الاحكام العملية الغير الشرعية كمسايل الحكمة العملية وهي مسايل
الطب اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية واستشكل قوله
ما يفيد معرفة الاحكام الخ بان الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها

ولذا عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب
من ادلتها التفصيلية واجيب باجوبة الاول ان الفقه
يطلق علي معرفة الاحكام الشرعية وهذا هو المعروف في قولهم
العلم بالاحكام الخ ويطلق ايضا علي المسايل المدللة اي
التي تذكر معها ادلتها وهذا هو المعروف ههنا فالمعني وسموا
المسايل المدللة التي تفيد معرفة الاحكام الخ فان من
طالعها ووقف علي ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن
ادلتها وانما قيدت المسايل بالمدللة لانها هي التي تفيد
معرفة الاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسايل نفسها
ويرد علي هذا الجواب ان المقلد اذا طالع المسايل المذكورة
حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها لا علي وجه الاستنباط
فيكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لانه لم يستنبط
الاحكام من الادلة حتي يكون فقيها وغاية ما يقال في دفع
ذلك ان الفقه له معنيان احدهما المسايل المدللة التي
تفيد معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية والآخر العلم
بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من ادلتها التفصيلية وعدم
حصول احدهما في المقلد لا ينافي حصول الآخر فيه وحينئذ
فلا تنافي بين الاجماع علي ان الفقه من العلوم المدونة المستلزم
ان يكون المقلد المطالع علي تلك المسايل المدونة فقيها والاجماع
علي عدم فقاهة المقلد لانه يوفق بين الاجماعين بحمل الاول علي
المعني الاول للفقه والثاني علي الثاني فلا يحصل التوفيق بينهما
الا بان يجعل للفقه معنيان الثاني ان الفقه هو العلم بالاحكام
الكلية كقولهم الصلاة واجبة الصوم واجب لا معرفة الاحكام
الجزئية

الجزئية كقولهم صلاة زيد واجبة وصوم عمرو واجب ولا شك
ان العلم بالاحكام الكلية يفيد معرفة الاحكام الجزئية فان علم
وجوب الصلاة مطلقا ووجوب الصوم كذلك يفيد معرفة وجوب
صلاة زيد وصوم عمرو مثلا فالمعني وسموا العلم بالاحكام
الكلية الذي يفيد معرفة الاحكام الخ واستشكل هذا الجواب
بان الماخوذ من الادلة التفصيلية الاحكام الكلية لا الجزئية واجيب
بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حالا من قوله ما يفيد فيكون
مرتبطا بالاحكام الكلية لا الجزئية علي ان الجزئية ماخوذة من الادلة
بواسطة الكلية كما قاله المحشي المدقق الثالث ان التغاير الاعتبا ري
كاف في الافادة فالمعرفة باعتبار تعلقها بالمجتهد مفيدة لنفسها
باعتبار تعلقها بالاحكام كما يقال علم زيد يفيد صفة كماله فان
العلم باعتبار قيامه بزيد مفيد بنفسه باعتبار خروجه عن القوة
الي الفعل لانه كان حاصلا بالقوة قبل وجوده ثم صار حاصلا
بالفعل واما الجواب بجعل المعرف بمعني ملكة استنباط المسايل عن
ادلتها واستحضارها من غير اكتساب جديد كما صرح به الش في شرح
التلخيص وجعل الاحكام ايا باه سياق الكلام اعني قوله عن تدوين
العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب لان ذلك لا يناسب الملكة
واما الاجوبة السابقة فيلايمها السياق لان تدوين المعلوم يعد
تدوينا للعلم عرفا واما تدوين الملكة فما يا باه الذوق السليم فاندفع
ما قيل انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي يحصل بممارستها
الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلوم
وبحث بعضهم في ذلك بان كلام الش لم يشعر بان التسمية باعتبار
المدون والممهد والمرتب وما المانع من ان يكون التدوين والتمهيد

والترتيب للمسائل والتسمية للملكة المذكورة قوله عن
ادلتها التفصيلية متعلق بمحذوف صفة للمعرفة والتقدير معرفة
الاحكام الناشئة عن ادلتها التفصيليه ولابد من انضمام الادلة
الاجمالية كقولهم الامر للوجوب الي الادلة التفصيلية كاقيموا
الصلاة مثلا وطريق ذلك ان يجعل موضوع الدليل الاجمالي علي الدليل
التفصيلي فتجعل القضية الحاصلة من ذلك صغري ويجعل الدليل
الاجمالي كبري فيحصل قياس من الشكل الاول ونظمه هكذا اقيموا
الصلاة امر والامر للوجوب ينتج اقيموا الصلاة للوجوب وخرج
بقولنا عن ادلتها التفصيلية علم جبريل فانه يتلقاه عن الله
تعالي وليس ناشئا عن الادلة وخرج ايضا علم الرسول فانه
حصل بالوحي لا بالدليل فان قيل للرسول علم اجتهادي علي القول
بانه صلي الله عليه وسلم كان يجتهد في بعض الاحكام فلا يخرج
علمه بهذا القيد اجيب بان ال في الاحكام للاستغراق فالمراد
بالاحكام جميعها وح فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه عن الادلة
في بعض الاحكام لا في جميع الاحكام ويرد علي اعتبار الجميع ان
العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وان كل واحد
من الايمة الاربعة ثبت عنه لا ادري فان كلا منهم سئل عن مسائل
اجاب عن بعضها وقال في باقيها لا ادري ويجاب
بان المراد جميع الاحكام الحاصلة عنده فلا بد ان تكون معرفة
الاحكام الحاصلة عنده عن الادلة التفصيلية وعلم مما تقرر
انه لا حاجة في اخراج علم جبريل وعلم الرسول الي اعتبار الحيثية
بان يقال من حيث كونها ادلة فيكون مشعرا بالاستدلال وان درج
علي ذلك العلامة الخيالي لان قوله عن ادلتها التفصيلية يغني
عن ذلك

عن ذلك اذ علم جبريل وعلم الرسول ليس عن الادلة بل مع الادلة
قوله بالفقه متعلق بسموا وهو مفعول ثان له قوله ومعرفة
احوال الادلة الخ الظ انه عطف علي معرفة الاحكام فالتقدير وسموا
ما يفيد معرفة احوال الادلة الخ الظ انه عطف علي معرفة الاحكام
وح يجري فيه مثل ما مر اشكالا وجوابا فالاشكال ان اصول الفقه
نفس معرفة احوال الادلة الخ لا ما يفيدها ولذا عرفوه بانه العلم
بالقواعد الكلية ليتوصل بها الي استنباط الاحكام والجواب
ان اصول الفقه يطلق علي معرفة احوال الادلة الخ وهذا هو
المعرف في قولهم العلم بالقواعد الكلية الخ ويطلق ايضا علي
المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الخ وهذا هو المعرف ههنا
فالمعني وسموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الخ فان
من طالع تلك المسائل كقولهم العام يفيد القطع والذي خص
منه البعض يفيد الظن يحصل له معرفة احوال الادلة او ان اصول
الفقه هو العلم بالاحوال الكلية كالعلم بان الامر للوجوب لا معرفة
الاحوال الجزئية كمعرفة ان صلوا للوجوب ولا شك ان العلم
بالاحوال الكلية يفيد معرفة الاحوال الجزئية فانه علم ان الامر
للوجوب يفيد معرفة ان صلوا للوجوب مثلا فالمعني وسموا العلم
بالاحوال الكلية التي تفيد معرفة الاحوال الجزئية الخ وهذا علي
تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلق بالمعرفة لا بالادلة وانما كانت
المعرفة اجمالا لانها في ضمن القضايا الكلية فهي بطريق الاجمال
وان التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر ولما الجواب بجعل
المعرف بمعني الملكة فما يأباه التدوين والترتيب وقد تقدم البحث
في ذلك وان التزم ان العطف علي الموصول يرتفع الاشكال والمراد

باحوال الادلة كونها عامة او خاصة مجملة او مبينة ونحو ذلك
وقوله اجمالا متعلق بالمعرفة كما تقدم او بالادلة اي حال كونها
مجملة كقولهم الامر للوجوب قوله في افادتها الاحكام متعلق
بالاحوال ولو قال من حيث افادتها الاحكام كان اظهر لكن لما كان
المقصود من الاحوال انما هو افادتها الاحكام ظرفها فيها قوله
باصول الفقه متعلق بسموا كما مر في نظيره قوله ومعرفة العقايد
الخ الظاهر انه عطف على معرفة الاحكام على قياس ما سبق
فالتقدير وسموا ما يفيد معرفة العقايد الخ وح يجري فيه مثل
ما سبق اشكالا وجوابا فالاشكال ان الكلام نفس معرفة العقايد
لا ما يفيدها ولذا عرفوه بانه العلم بالعقايد الدينية عن
ادلتها التفصيلية والجواب ان الكلام يطلق على معرفة
العقايد وهذا هو المعرف في قولهم العلم بالعقايد الخ ويطلق
ايضا على المسائل المدللة وهذا هو المعرف ههنا فالمعنى
وسموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقايد الخ فان من
طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد عن ادلتها
او ان الكلام هو العلم بالعقايد الكلية لا معرفة العقايد الجزئية
ولا شك ان العلم بالعقايد الكلية يفيد معرفة العقايد الجزئية
او ان التغاير الاعتباري كاف وهو ظاهر واما الجواب بجعل المعرف
بمعنى الملكة مما يأباه التدوين والترتيب لكن تقدم البحث فيه
وان التزم ان العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقال الفاضل
المحشي الجواب الثاني لا يجري ههنا لان العقايد شخصية كقولهم
الله عالم واحد قدير ومحمد صلى الله عليه وسلم نبي صادق
وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقايد الكلية
يفيد

يفيد معرفة العقايد الجزئية قال العلامة عبد الحكيم قد يقال
ما ذكره الفاضل المحشي من فروع العقايد الكلية كقولهم مبدأ
العالم عالم واحد مدبر ومن ادعى النبوة واظهر المعجزة نبي
صادق وغير ذلك فالعلم بهذه العقايد الكلية يفيد معرفة
العقايد الجزئية الى ان قال والحق ان هذا تكلف لانه لا يجري
في المسائل السمعية ككونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه لم يرد
السمع الا في ذاته تعالى ولهذا جزم الجلال الدواني في تعليقاته
على الحواشي الشريفية في بحث تعريف اصول الفقه بان
مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية قوله عن ادلتها
متعلق بمحذوف صفة لمعرفة اي معرفة العقايد الناشئة عن
ادلتها وهذا الوصف وصف كاشف لان المعرفة لا تكون الا عن
الادلة قوله بالكلام متعلق بسموا كما سبق ولما كان بصدد
التكلم على علم الكلام علل تسميته بالكلام بالاوجه الثمانية
التي سيذكرها دون التسمية بالفقه والتسمية باصول الفقه
قوله لان عنوان مباحثه الخ على هذا الوجه تكون التسمية من
قبيل تسمية الشيء باسم بعض اجزائه لان كل جزء من اجزائه
يترجمونه بقولهم الكلام في كذا فمجموع ذلك اسم لكل جزء فاخذ
الصدر وسمي به العلم والمراد بعنوان مباحثه ترجمتها التي
تفتتح بها والمراد بالمباحث القضايا لانها محل البحث قوله
كان قولهم الخ في تعبيره بكان اشارة الى ان ذلك لم يستمر لانه
انما كان في كتب المتقدمين وعدل عنه المتأخرون
الى قولهم البحث في كذا ونحو ذلك قوله الكلام في كذا وكذا اي
كما نحو يقولون الكلام في الوجود الكلام في الوحدانية وهكذا

واشار بقوله كذا وكذا الي تعدد الترجمة لانه يقع في الترجمة
عاطف ومعطوف **قوله** ولان مسالته الخ علي هذا الوجه تكون
التسمية من قبيل ٧ الكل باسم الجزء لان مسالة الكلام جزء من علم — نسميته ٧
الكلام **قوله** الكلام ال للعهد والمعهود كلام الله **قوله**
كانت اشهر مباحثه اي اكثرها شهرة وقوله واكثرها نزاعا اي
بين اهل السنة وغيرهم وقوله وجدالا اي بين من ذكر والجدال
مقابلة الحجة بالحجة **قوله** حتى ان الخ غاية في النزاع والجدال
اي حتى آل النزاع والجدال في مسالة الكلام الي ان الخ وقوله
بعض المتغلبة اي بعض من تغلب من الولاة علي اهل الحق
باكراههم علي القول بخلق القرآن الموهم ان الصفة القائمة
بذاته تعالي مخلوقة لانه يطلق عليها القرآن كما يطلق علي الكلام
الذي نقرؤه وليس المراد بالمتغلبة ما هو المتبادر من لفظ
المتغلبة وهو من تغلب علي السلطنة بغير حق لان المحنة
بذلك كانت في زمن العباسية وكانوا متولين للخلافة باتفاق
اهل الحل والعقد واول من اظهر هذه المحنة من الخلفاء
العباسية المامون بعد وفاة الامام الشافعي بنحو سبع سنين
فدعا الناس اليها فاجابه بعضهم كرها وابي بعضهم فسجن ٧ ابا — ٧ منهم صح
مسهر الغساني الي ان مات ثم لما ولي اخوه المعتصم اشتدت
المحنة وطلب الامام احمد وكان في سجن المامون فحمل اليه
وعقد له مجلسا للمناظرة فلم يزل معهم في جدال نحو ثلاثة
ايام فامر ان يضرب بالسياط فضرب حتى غشي عليه فحمل الي
منزله وكانت مدة مكثه في السجن ثمانية وعشرين شهرا ويذكر
ان النبي صلي الله عليه وسلم قال للشافعي في المنام بشر احمد
بالجنة

بالجنة علي بلوي تصيبه في خلق القرآن فارسل له كتابا ببغداد
فلما قراه بكي ودفع لحامله قميصه الذي يلي جسده فلما
اتي الشافعي غسله وادهن بمائه ثم لما ولي ابنه
الواثق هارون بالغ في المحنة وقتل احمد بن نصر الخزاعي
بسبب ذلك ووجه راسه الي المشرق فدار الي القبلة فاجلس
رجلا بيده عود كلما دار الي القبلة وجهه للمشرق ويذكر
انه رؤي في المنام فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي ورحمني
الا اني كنت مهموما فقيل له لمه ولم فقال ان النبي
صلي الله عليه وسلم مر علي مرتين فاعرض عني فغمني
ذلك فلما مر علي الثالثة قلت يا رسول الله الست علي
الحق فقال بلي فقلت فما بالك تعرض عني فقال حياء منك
اذ قتلك رجل من اهل بيتي وذكر الدميري حكاية تدل
علي ان الواثق رجع عن ذلك وهي ان شيخا حضر فناظره
ابن ابي داد وقال له ما تقول في القرآن فقال الشيخ المسالة
لي قال سل قال ما تقول في القرآن قال هو مخلوق قال الشيخ
هذا شيء علمه النبي صلي الله عليه وسلم والائمة بعده
ام لم يعلموه فقال لم يعلموه فقال سبحان الله شيء يجهله
النبي صلي الله عليه وسلم والائمة بعده تعلمه انت يا لكع
ابن لكع فخجل ثم قال اقلني والمسالة بحالها قال قد فعلت قال
علموه ولم يدعوا الناس اليه فقال له الا وسعك ما وسعهم
من السكوت فلما سمع ذلك الواثق جعل ثوبه في فيه من
١٧ ابي صح — الضحك علي ابن ١٧ ابي داد وسقط من عينه وامر الحاجب ان
يطلق الشيخ ويعطيه اربعمائة دينار ثم لما ولي المتوكل

جعفر بن المعتصم رفع المحنة وامر باحضار الامام احمد
واعطاه مالا كثيرا فلم يقبله واجري علي عياله اربعة الاف
درهم في كل شهر فلم يرض قوله كثيرا من اهل الحق لو قال بعض
اهل الحق لاجاد لان كون العباسية قتلوا كثيرا من اهل الحق
غير معروف قوله ولانه يورث قدرة علي الكلام الخ علي هذا
الوجه تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية السبب باسم
مسببه بواسطة اذ الكلام مسبب عن القدرة المسببة عن علم
الكلام فان من اشتغل بعلم الكلام واقامة الادلة علي مسائله
ودفع الشبه عنها كان له قدرة علي الكلام الخ قوله في تحقيق
الشرعيات اي اثبات الاحكام الشرعية بالادلة وقوله والزام
الخصوم اي الزامهم بان يقولوا بالحكم الشرعي الذي وقع النزاع فيه
بسبب ما اقيم عليه من الادلة ورفع شبههم التي تمسكوا بها
قوله كالمنطق للفلسفة اي فانه يورث قدرة علي الكلام الخ
في تحقيق مسائل الفلسفة والزام الخصوم وعد في المواقف
كونه بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة علي
الكلام ووجهه السيد الشريف بانه كما للفلاسفة علما نافعا
في علومهم سموه بالمنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه
بالكلام ولا يخفي ان جهة الاشتراك هي النفع وهو ان كلا يورث
قدرة علي الكلام في تحقيق العلوم والزام الخصوم فمآل الوجهين
واحد ولذلك جمعهما الش وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية
الحسن قوله ولانه اول ما يجب الخ علي هذا الوجه تكون
التسمية بالكلام من قبيل تسمية الشيء باسم آلته من حيث افادته
واستفادته وانما كان اول ما يجب الخ لان من جملته مباحث
النظر

النظر الذي هو اول واجب علي المكلف فيكون علم التوحيد اول
ما يجب الخ قوله من العلوم التي انما تُعَلَّم وتُتَعَلَّم بالكلام
اي غالبا فلا ينافي انها قد تُعَلَّم وتُتَعَلَّم بالتامل ومطالعة
الكتب وقوله تعلم اي للغير فهو بضم التاء وفتح اللام المشدد ٥
وقوله وتتعلم اي من الغير فهو بضم التاء الاولي وفتح الثانية
وحاصله ان افادتها للغير واستفادتها من الغير انما يكونان
بالكلام قوله فاطلق عليه الخ لما كانت التسمية بالاسم
لا يلزم منها اطلاق الاسم علي المسمي نبه عليه بقوله فاطلق عليه
الخ وانما نبه علي ذلك في هذا الوجه دون بقية الوجوه لاجل
التوسل الي قوله ثم خص به الخ ولا بد من تقييد الاطلاق بقولنا
اولا وابتداء ليظهر التعليل بقوله لذلك الراجع لكونه اول ما يجب
الخ كما هو المتبادر منه ولا يحتاج لقوله ثم خص به الخ فيكون قوله
لذلك علة للاطلاق اولا وابتداء وقوله ثم خص به الخ دفعا لما
يقال ان ما ذكرت انما يدل علي تخصيص الاسم به اولا وابتداء فما
وجه تخصيصه ثانيا ووجه الدفع انه خص به للتمييز ولو لم يقيد
الاطلاق بقولنا اولا وابتداء لضاع اما قيد الاول في وجه
التسمية او ضاع ذكر وجه التخصيص في قوله ثم خص الخ لانه ان كانت
علة الاطلاق كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام مع قطع النظر
عن كونه اول ما يجب الخ ضاع قيد الاول في وجه التسمية وان كانت
علة الاطلاق كونه اول ما يجب الخ كان ذكر وجه التخصيص
ضايعا لانه لا شركة لغير التوحيد في كونه اول ما يجب الخ حتي
يذكر وجه التخصيص لا يقال لا يلزم كون ذكر وجه التخصيص
ضايعا لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمي غير التوحيد

بالكلام لغير هذا الوجه لانا نقول هذا الاحتمال قائم في ساير
الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص في غيره اذ لم يقل
بعد قوله ولانه يورث قدرة علي الكلام الخ ثم خص ولم
يطلق علي غيره تمييزا وهكذا قوله ثم خص به الخ اي ثم قصر
هذا الاسم عليه الخ فالباء داخلة علي المقصور عليه وان
كان خلاف الكثير والغالب وقوله ولم يطلق علي غيره كالتفسير
للتخصيص وقوله تمييزا اي لاجل تمييزه عن غيره اذ لو اطلق علي غيره
لحصل التباس عند الاطلاق والعلة في الحقيقة قصد
التمييز لا نفس التمييز لان العلة يجب ان تكون سابقة علي
المعلول والتمييز متاخر عن التخصيص واما قصد التمييز فهو سابق
علي التخصيص قوله ولانه انما يتحقق الخ علي هذا
الوجه تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية المسبب من
حيث تحققه باسم السبب وقوله بالمباحثة اي من المتناظرين
او من المعلم والمتعلم وقوله وادارة الكلام من الجانبين
اي جانبي المتناظرين او المعلم والمتعلم وما ذكره من انه
انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام مبني علي الغالب والا
فقد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقوله وغيره قد يتحقق الخ
اي وقد لا يتحقق الا بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
لكن الغالب فيه انه يتحقق بغير ذلك فقد في كلامه
ليست للتقليل بل للتحقيق والحاصل ان الغالب في علم
الكلام انه لا يتحقق الا بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين
وقد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وان الغالب في غيره انه
يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب وقد لا يتحقق الا بالمباحثة

وادارة

من الجانبين صح

وادارة الكلام من الجانبين قوله ولانه اكثر العلوم الخ علي
هذا الوجه تكون التسمية من قبيل تسمية الشيء باسم ما يفتقر
اليه وقوله خلافا ونزاعا اي بين اهل السنة وغيرهم كالمعتزلة
وساير الفرق الضالة قوله فيشتد افتقاره الخ اي
فيكون احتياجه الي الكلام مع المخالفين والرد عليهم اكثر
من احتياج غيره الي ذلك وقوله والرد عليهم عطف علي
الكلام والضمير للمخالفين قوله ولانه لقوة ادلته الخ علي
هذا الوجه تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية الشيء
باسم الكلي الذي انحصر فيه ادعاء اذ الكلام كلي
تحته افراد لكنه كانه انحصر في علم الكلام لقوة ادلته ووجه
قوة ادلته انها تكون قطعية غالبا ولا يخفي ان قوله
لقوة ادلته علة لقوله صار الخ ففيه تقديم العلة علي
المعلول قوله كما يقال للاقوي الخ تشبيه في انحصار الكلي في
بعض افراده ادعاء وقوله هذا هو الكلام اي دون
ما يقابله لانه كالعدم بالنسبة اليه قوله ولانه لابتنائه الخ
علي هذا الوجه تكون التسمية بالكلام من قبيل تسمية المشبه باسم
المشبه به لان هذا الفن يشبه الجارحة في التاثير فلذلك سمي
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح كما ذكره الشارح قوله علي
الادلة القطعية اي المفيدة للقطع وهي الادلة العقلية وهذا
بالنظر لغالب مسايله لا جميعها لان من جملتها مسالة السمع
والبصر والكلام ودليلها سمعي لا عقلي وقوله المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية اي كالكتاب والسنة والاجماع وانما قال
اكثرها لان بعضها يؤيد بدليل سمعي كما في مسالة الجوهر

الفرد فانه لم يرد به سمع اصلا ولا يخفي ان قوله لابتنائه
الخ علة لقوله اشد العلوم الخ ففيه تقديم العلة علي المعلول
وقوله تاثيرا في القلب اي فينفعل به القلب انفعالا قويا
ويتكيف به تكيفا شديدا وقوله وتغلغلا فيه بغينين معجمتين
اي دخولا فيه وتمكنا حتي صار كالجزء منه والقلب هنا
بمعني النفس قوله فسمي بالكلام الخ تفريع علي هذا الوجه
وقوله المشتق اي الماخوذ وقوله من الكلم بفتح الكاف وسكون
اللام وقوله وهو الجرح الضمير للكلم قوله وهذا هو
كلام القدما اسم الاشارة راجع لما يفيد معرفة العقايد
الدينية من غير خلط الفلسفيات كما هو المتبادر مما تقدم
والمراد بالقدما المتقدمون من علماء الكلام واما كلام المتاخرين
فهو ما يفيد معرفة العقايد الدينية المخلوطة بالفلسفة كما سياتي
قريبا فان قيل لم وسط وجوه التسمية بالكلام بين
ذكر كلام القدماء وذكر كلام المتاخرين ولم يذكرها بعدهما لتكون
راجعة اليهما اجيب بانه ذكرها عقب ذكر كلام القدما
ولم يذكرها بعد كلام المتاخرين ايضا لان التسمية وقعت
من القدما بخلاف المتاخرين فان التسمية وقعت منهم
تبعا للقدما واجاب بعضهم ايضا بان هذه الوجوه
مختصة بالقدما فلذلك ذكرت عقب كلامهم بخلاف المتاخرين
فان التسمية عندهم ليست لهذه الوجوه بل لان مسايل
الكلام جزء المسمي الذي هو مجموع مسايل الكلام ومسايل
الفلسفة فتكون التسمية بالكلام علي هذا من باب
تسمية الكل باسم الجزء قوله ومعظم خلافياته مبتدا وقوله
مع

مع الفرق الاسلامية خبر والضمير راجع لكلام القدما والخلافيات
هي المسائل الخلافية فمعظمها مع الفرق الاسلامية اي الخلاف في
معظمها مع اهل الاسلام لا مع اهل الكفر كالفلاسفة وقيد
بالمعظم لان القدماء ردوا علي الفلاسفة في مسايل كما في
مسيلة حدوث العالم ومسالة المعاد ونحو ذلك والفرق
الاسلامية كثيرة وكبارها ثمانية الفرقة الناجية وهي اهل
السنة والجماعة والمعتزلة والشيعة والخوارج والمرجية
والنجارية والجبرية والمشبهة قاله ابن الغرس قوله خصوصا
المعتزلة اي اخصهم بمزيد الخلاف معهم خصوصا وقوله
لانهم الخ علة لقوله خصوصا المعتزلة وقوله اول فرقة اسسوا
الخ لم يقل اول فرقة خالفوا الخ لانهم مسبوقون بالخوارج الا ان
الخوارج لم يوسسوا قواعد الخلاف فهم مسبوقون بالخوارج
في المخالفة لا في التاسيس كما قاله ابن الغرس قوله لما ورد
الخ متعلق بالخلاف بمعني المخالفة وقوله ظاهر السنة اي
الطريقة المحمدية الشاملة للكتاب فانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر الكتاب ايضا كما في قولهم
بنفي رويته تعالي في الآخرة المخالف لظاهر قوله تعالي وجوه
يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة مؤولين له بان معناه
منتظرة نعم ربها وكما في قولهم بان العبد يخلق افعال
نفسه الاختيارية المخالف لظاهر قوله تعالي والله خلقكم وما
تعملون مؤولين له بان معناه والله خلقكم وما تعملون فيه
واجاب بعضهم ان المراد بالسنة الاحاديث الشريفة
عن عدم ذكر النص للقران بان السنة مبينة للقران فهما شيء

واحد قوله وجري عليه الخ عطف علي ورد به الخ وقوله
جماعة الصحابة اي جماعة هي الصحابة وفي بعض النسخ جماعة من
الصحابة ووجهها ابن الغرس بان بعض الصحابة قد يخالف
الجمهور في بعض المسائل قوله في باب العقايد متعلق
باشتهروا ويحتمل غير ذلك قوله وذلك ان رئيسهم واصل
ابن عطاء الخ ملخص قصته ان رجلاً دخل علي الحسن
فقال يا امام الدين ظهر في هذا الزمان جماعة يكفرون
صاحب الكبيرة يريد الخوارج وآخرون يقولون لا يضر مع
الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يريد المرجية فما
نعتقده من ذلك فاطرق الحسن مفكرا فقبل ان يجيب قال
واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مومن مطلقا ولا كافر
مطلقا ثم قام الي اسطوانة في المسجد يقرر مذهبه فقال
الحسن قد اعتزل عنا ونقل عن كتاب العبر انه لما قال
واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول
قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فكل من واصل وعمرو
اعتزل مذهب الحسن وكلاهما بصري قوله اعتزل عن مجلس
الحسن البصري اي تنحي وتباعد عنه والحسن البصري من كبار
التابعين بل هو افضل التابعين مطلقا علي ما ذهب اليه اهل
البصرة او بعد اويس القرني علي ما ذهب اليه اهل الكوفة
وتوفي في رجب سنة عشر ومائة قوله يقرر ان مرتكب الكبيرة
ليس بمومن ولا كافر اي لان الايمان عندهم التصديق القلبي مع
العمل والكفر هو التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمومن لعدم العمل
الذي هو جزء من الايمان وليس بكافر لعدم التكذيب وقوله

ويثبت

ويثبت المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الايمان والكفر وهي
الفسق وليس المراد بالمنزلة بين المنزلتين الواسطة بين
الجنة والنار ليكون مقر الفاسق كما وقع في كلام بعضهم لان
الفاسق مخلد في النار عندهم اذا مات بلا توبة والقول
بالواسطة بين الجنة والنار لبعض السلف فانهم يقولون
الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته
مع سيآته علي ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الي الجنة
فليست الاعراف دار خلد لهم قال القاضي في تفسير قوله
تعالي وعلي الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من
الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتي
يقضي الله بينهم بما شاء وقيل اطفال المشركين علي
اختلاف طويل فيهم وقيل الذين ماتوا زمن الفترة من الرسل
قوله فقال الحسن قد اعتزل عنا اي تباعد عن مجلسنا
وعن مذهبنا فصار يقرر غير قواعدنا فان قيل سيجي ان
مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن
مذهبه اجيب بان الحسن لا يثبت المنزلة بين المنزلتين
لان الكافر ينصرف عند الاطلاق الي المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر
فقوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر اي مجاهر فلا
ينافي انه كافر غير مجاهر فالمقابلة في كلامه بين الايمان وبين
احد قسمي الكفر لا بين الايمان ومطلق الكفر فلا منزلة بين المنزلتين
عنده وقد حكي عنه انه رجع عن هذه المقالة وقال ان مرتكب
الكبيرة مومن عاص كما قاله الجمهور لا يقال يمكن حمل كلامه علي ذلك
بان يقال الايمان المنفي في كلامه الايمان الكامل والكفر المنفي في

كلامه

الكفر ظاهرا وباطنا فقوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن اي ايمانا
كاملا فلا ينافي انه مؤمن عاص ولا كافر اي لا ظاهرا ولا باطنا
لانا نقول يخالف الحمل المذكور ما نقل عنه في الاستدلال علي
كلامه بان اقدام الشخص علي المعصية المفضية الي العذاب يدل
علي انه كاذب في دعوي التصديق بما جاء به النبي صلي الله عليه
وسلم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذه الجحر حية لا يدخل يده
في ذلك الجحر فان ادخل يده فيه علمنا انه كان كاذبا في دعوي
الاعتقاد **قوله** فسموا المعتزلة اي فبسبب ذلك سموا المعتزلة
فسبب تسميتهم بالمعتزلة قول الحسن البصري قد اعتزل عنا
وقيل سببها ان قتادة لما جلس مجلس الحسن وقع بينه وبين عمرو
ابن عبيد نفرة فاعتزل عمرو عن قتادة واجتمع عليه جماعة من
اصحاب الحسن وكان قتادة يقول ما فعلت المعتزلة **قوله** وهم
سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد المراد بكونهم اصحاب
العدل انهم عدلوا في قولهم حيث قالوا بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي علي الله تعالي بخلاف اهل السنة فانهم لم يقولوا
بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي والمراد بكونهم اصحاب
التوحيد انهم وحدوا حيث قالوا القديم واحد وهو الذات
العلية فقط دون الصفات بخلاف اهل السنة فانهم لم يقولوا
القديم واحد بل الذات والصفات ففي تسميتهم انفسهم بذلك
اشارة الي ان اهل السنة ليسوا اصحاب عدل وتوحيد بل اصحاب
جور وتشريك ويرد عليهم بانهم هم اصحاب الجور والتشريك لانهم
نفوا عن الله صفاته الذاتية وهذا جور شديد ولانهم يقولون
بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية فهذا تشريك فهم اهل
الجور

الجور والتشريك واما اهل السنة فهم اهل العدل والتوحيد
كما ينادي علي ذلك القول السديد **قوله** لقولهم بوجوب الخ راجع
لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة
عنه راجع لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد ففيه لف ونشر مرتب
وكان الاولي ان يقول لقولهم بوجوب الاصلح علي الله لانه اشد
انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري **قوله** ثواب المطيع الثواب
هو المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم وقوله وعقاب العاصي
العقاب هو المضرة الدائمة المقرونة بالاستخفاف وقوله علي الله
متعلق بالوجوب **قوله** ونفي الصفات القديمة اي الوجودية
لانها التي تنصرف اليها الصفات متي اطلقت فلا يرد ان الصفات
القديمة شاملة لصفات السلوب مع عدم نفيهم لها لانهم يقولون
بصفات السلوب وانما ينفون صفات الثبوت وقوله عنه
متعلق بالنفي **قوله** ثم انهم اي المعتزلة وقوله توغلوا في علم الكلام
اي تعمقوا فيه ودخلوا دخولا تاما وقوله وتشبثوا اي تعلقوا وقوله
باذيال الفلاسفة اي باقوالهم فالاذيال مستعارة للاقوال علي
سبيل الاستعارة التصريحية ويحتمل ان يكون في الكلام استعارة
بالكناية وتخييل فيكون قد شبه الفلاسفة بالثياب وطوي
لفظ المشبه به ورمز اليه بشيء من لوازمه وهو الاذيال **قوله**
في كثير من الاصول اي المسائل الاصلية كقولهم بنفي الصفات الماخوذ
من قول الفلاسفة القديم واحد من كل وجه وكقولهم بوجوب
الاصلح علي الله الماخوذ من قول الفلاسفة انه فاعل بطريق الوجوب
لا بطريق الاختيار وهكذا وفي قوله في كثير اشارة الي انهم لم يتشبثوا
باذيال الفلاسفة في بعض الاصول وهو كذلك **قوله** وشاع

مذهبهم فيما بين الناس كلمة فيما زايدة اي شاع مذهبهم بين
الناس **قوله** الي ان قال الشيخ الخ اي شاع مذهبهم فيما بين الناس
شيوعا مستمرا الي ان قال الشيخ الخ وقضيته ان الشيوع انقطع
بعد ذلك وليس كذلك الا ان يقال المراد وشاع مذهبهم من
غير نزاع وجدال الي ان قال الشيخ الخ **قوله** ابو الحسن هو
علي بن اسماعيل بن ابي بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل
ابن عبد الله بن قيس الاشعري الصحابي وقوله الاشعري
نسبة الي الاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن سمي به لانه ولد
علي بدنه شعر ولد سنة ست وستين ومايتين وتوفي
سنة ثلاثماية واربعة وعشرين وهو مالكي المذهب وقيل
شافعي المذهب **قوله** لاستاذه متعلق بقال وقوله ابي
علي الجبائي هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بتخفيف اللام
ولد سنة خمس وثلاثين ومايتين وتوفي سنة ثلاث
وثلاثماية والجبائي نسبة الي جبا بضم الجيم وفتح البا المشددة
مقصورا قرية من قرى البصرة **قوله** ما تقول في ثلاثة
اخوة الخ اي ما الحكم الذي تقوله في ثلاثة اخوة الخ والاخوة
ليست بقيد اذ ما ذكره يجري في كل ثلاثة مات احدهم
مطيعا الخ سواء كانوا اخوة اولا وغرضه بهذا السؤال رد
مذهب المعتزلة في قولهم بوجوب الاصلح علي الله تعالي وقد
وقع خلاف بينهم في ذلك فذهب معتزلة البصرة الي انه
يجب علي الله فعل الاصلح في الدين بمعني الانفع في الدين
وقالوا تركه بخل ان علم الله الانفع في الدين ولم يفعله
وسفه ان لم يعلمه يجب تنزيه الله عن ذلك ثم ان
بعضهم

بعضهم كالجبائي اعتبر في الانفع جانب علم الله فاوجب علي الله
ان يفعل ما علم انه الانفع في الدين فلزمه ما لزمه وهو ترك
الواجب في من مات عاصيا دون من مات صغيرا لان الانفع
في الدين بالنظر لعلم الله فيمن مات عاصيا ان يميته صغيرا وهو
واجب علي الله بحسب زعمهم وقد تركه ولذلك بهت الجبائي
في الثاني وبعضهم لم يعتبر في الانفع جانب علم الله **وزعم**
ان من علم الله منه الكفر علي تقدير التكليف يجب تعويضه
للثواب اي ايصاله الي حد الثواب بالبلوغ والعقل فاعتبر
جانب الانفع بحسب الظاهر لنا ولو علم الله ان يكفر عند
كونه مكلفا فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا دون من مات
عاصيا لانه كان الانفع في الدين لمن مات صغيرا بحسب الظاهر
لنا تعريضه للتكليف وهو واجب علي الله بحسب زعمهم وقد تركه
وذهب معتزلة بغداد الي وجوب الاصلح في الدين والدنيا
معا لكن بمعني الاوفق للحكمة وتدبير نظام العالم فيجب علي الله
ان يفعل ما تقتضيه الحكمة الازلية وتدبير نظام العالم
وهولاء لا يرد عليهم شيء من المذكورات لانهم لا يلزمهم ترك
الواجب علي الله بالنسبة لكل واحد من الاخوة المذكورة فان الواجب
في حق كل منهم ما هو الاوفق للحكمة الازلية ولتدبير نظام العالم وما
فعله الله بكل منهم هو الاوفق لما ذكر لكنهم يلزمهم ما هو اشد قبحا وشناعة
وسياتي بيانه في محله فان قيل قد تبين ان اللازم للجبائي ترك الواجب
بالنسبة لمن مات عاصيا فلم اطال الاشعري بذكر من مات مطيعا ومن
مات صغيرا مع انه كان يكفيه في ابطال مذهب الجبائي الاقتصار علي
من مات عاصيا والزامه بترك الواجب بالنسبة له اجيب بان

٧ الاشعري ابطال ما ذهبت اليه معتزلة البصرة بتقسيمها وابكات صح صح

معقود ٧ الجبائي بالنظر لمذهبه ومذهب غيره وهو انما يتم
بذكر من مات صغيرا ومن مات عاصيا وانما ذكر من مات
مطيعا فهو لارخاء العنان وطلب البيان قوله مات احدهم
مطيعا اي مؤمنا وقوله والآخر عاصيا اي كافرا وقوله والثالث
صغيرا اي غير مكلف قوله فقال اي ابو علي وقوله ان الاول
اي الذي مات مطيعا وقوله يثاب بالجنة اي في الجنة لان
الجنة ليست من الثواب حتي يثاب بها وقوله والثاني اي
الذي مات عاصيا وقوله يعاقب بالنار الاولي ان يقول
بالجحيم لان الذي يقابل الجنة الجحيم لا النار التي يعذب
بها قوله والثالث اي الذي مات صغيرا وقوله لا يثاب
ولا يعاقب اي لانه لم يفعل طاعة حتي يثاب عليها و له
معصية حتي يعاقب عليها لا يقال لا واسطة بين الجنة
والنار عندهم فيكون في الجنة من غير ثواب وعدم
الثواب فيها ينافي كونها دار ثواب كما ان عدم العقاب في النار
ينافي كونها دار عقاب لانا نقول معني كونهما داري ثواب
وعقاب انهما محل للثواب والعقاب فاذا كان هناك ثواب
لا يكون الا في الجنة او عقاب لا يكون الا في النار لا ان كل من دخلهما
يثاب ويعاقب وهذا لا ينافي ان بعض الافراد كالصغير يدخل
الجنة ولا يثاب او ان بعض الافراد يدخل النار ولا يعاقب بالنظر
للجواز العقلي لا الجواز الشرعي لان الادلة الشرعية دلت قطعا علي ان
كل من دخل النار عوقب ولو سلم ان معني كونهما داري ثواب وعقاب
ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الي اهل الثواب والعقاب
وهم المكلفون عندهم بناء علي مذهبهم من ان ترتب الثواب
والعقاب

والعقاب علي الاعمال بطريق الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز
ان يثاب بلا عمل ويعاقب بلا معصية علي ما سيجي تفصيله قوله
فقال الاشعري اي للجبائي معترضا عليه وقوله فان قال الثالث
اي الذي مات صغيرا وقوله اكبر بفتح الباء من باب علم وقوله فادخل
الجنة اي ادخلها مثابا مستحقا لها علي الايمان والطاعة كما يدل عليه
السياق اذ الكلام في وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ولذا وعده
علي الايمان والطاعة ونسب الدخول الي نفسه فليس المراد اصل دخول
الجنة لان الدخول بدون الثواب في الصغار متحقق عند المعتزلة فقد
نصوا علي ان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب وفي العبارة
حذف وهو فماذا يقول الرب وهو موجود في بعض النسخ قوله فقال
اي ابو علي وقوله يقول الرب اي لذلك الصغير وقوله اني كنت اعلم
منك الخ اي فقد علم منه الكفر علي تقدير التكليف وقوله فدخلت النار
اي دخلتها معاقبا مستحقا لها علي المعصية كما يدل عليه السياق
اذ الكلام في وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي ولذا وعده علي
العصيان وقوله فكان الاصلح ان تموت صغيرا اي فكان
الانفع لك في الدين بالنظر لجانب علمي ان تموت صغيرا فما فعلت
لك هو الاصلح في حقك قوله قال الاشعري اي معترضا
علي الجبائي وقوله فان قال الثاني اي الذي مات عاصيا وقوله لم لم
تمتني صغيرا اي مثلا فالاقتصار علي ذلك لكونه فردا من افراد الاصلح
التي منها ان لا يخلقه الله او ان يسلب عقله حيث بلغ او يخلق فيه
قدرة الطاعة فليس الاصلح منحصرا فيما ذكره وقوله فلا ادخل النار مفرع
علي النفي ويوجد في بعض النسخ فماذا يقول الرب قوله فبهت الجبائي
بالبناء للمجهول او من باب علم ونصر وكرم اي تحير وسكت حيث الحجه

الاشعري بهدم قاعدة وجوب الاصلح عليه تعالى فانه الزمه ان
الله لم يفعل ما هو الاصلح للثاني قال العصام للجبائي ان
يقول للاشعري في دفع الزامه المذكور محل وجوب الاصلح اذا لم يوجب
تركه حفظ اصلح اخر فوقه بالنسبة الي شخص اخر ولعله كانت
اماتة الاخ العاصي في حال صغره موجبة لكف احد ابويه لكمال الجزع
علي موته فكان الاصلح لاحد الابوين حياته فوجب ترك الاصلح
له لاجل حفظ الاصلح لاحد ابويه قال العلامة عبد الحكيم هذا
الجواب غير تام علي مذهب الجبائي اذ هو يقول بوجوب فعل
الاصلح للعبد علي الله فترك الاصلح في حقه لاجل الاصلح في حق
غيره ظلم وجور يجب تنزيه الله عنه اه قوله وترك الاشعري
مذهبه اي مذهب الجبائي في هذه المسالة وغيرها من
المسائل الخلافية وقوله واشتغل هو ومن تبعه اي الاخذين
عنه في زمنه والذين جاؤا من بعدهم وقوله بابطال راي
المعتزلة اي في جميع المسائل التي خالفوا فيها وقوله
واثبات ما ورد به السنة اي الطريقة المحمدية الشاملة للكتاب
كما تقدم لكن كان الاولي ان يقول ظاهر السنة وقوله ومضي عليه
الجماعة اي جماعة الصحابة والتابعين وقوله والعمل بها اي
بالسنة قوله فسموه اهل السنة والجماعة اي لاتباعهم لما
ورد به السنة ومضي عليه الجماعة والضمير في سموا للاشعري
ومن تبعه فالمسمي بذلك هم الاشاعرة وهذا هو المشهور في ديار
خراسان والعراق والشام واكثر الاطراف واما في ديار ما وراء
النهر اي نهر بلخ فاهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب
ابي منصور الماتريدي نسبة لماتريد قرية من قري سمرقند وبين
الطائفتين

الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسالة التكوين وغيرها
كمسالة الاستثناء في الايمان ومسالة ايمان المقلد علي ما سيجيء
ويحتمل ان الضمير في سموا لمن اشتغل بحفظ ما ورد به السنة
ومضي عليه الجماعة لا بقيد من تقدم فيشمل الماتريدية ويكون فيه
استخدام وفيه بعد ظاهر قوله ثم لما نقلت الفلسفة الخ ثم
للترتيب الاخباري لا الحقيقي لان نقل الفلسفة الي العربية سابق
علي ابي الحسن الاشعري فانه كان في زمن المامون وقد كانت الفلسفة
باللغة اليونانية فنقلوها الي اللغة العربية والفلسفة هي
علم الحكمة وعرفوها بانها علم يبحث فيه عن احوال الموجودات الخارجية
علي ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وقسموها الي
علوم ثلاثة العلم الطبيعي والعلم الالهي والعلم الرياضي وسياتي
قريبا تعريفها قوله وخاض فيه الاسلاميون اي اشتغل بها وتناولها
اهل الاسلام وفي الكلام استعارة بالكناية وتخييل حيث شبه
الفلسفة ببحر بجامع الاتساع وطوي لفظ المشبه به ورمز اليه
بشيء من لوازمه وهو الخوض قوله حاولوا الرد علي الفلاسفة
اي قصدوا الرد عليهم وهذا جواب لما في قوله لما نقلت الفلسفة
الخ قوله فيما خالفوا فيه الشريعة اي كقولهم بقدم العالم
ونفي العلم بالجزئيات ونفي المعاد الجسماني وغير ذلك مما يكفروا به
او يضلوا به قوله فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة اي خلطوا
بمسائل علم الكلام كثيرا من مسائل الفلسفة حيث اضطروا الي
ذلك في محاولتهم الرد المذكور قوله ليتحققوا مقاصدها علة لقوله
فخلطوا الخ اي ليتيقنوا المسائل المقصودة منها وقوله فيتمكنوا من
ابطالها اي من ابطال الفلسفة فانه لا يتم ابطال شيء بدون الوصول

الي معاصده قوله وهلم جرا الي ان ادرجوا الخ اي واستمروا
علي الخلط شيئا فشيئا الي ان ادرجوا الخ هذا هو المراد منه وان
اردت زيادة الكلام في هلم جرا فعليك برسالة العلامة ابن
هشام فيها قوله معظم الطبيعيات اي مباحث العلم الطبيعي وهو
علم يبحث فيه عن احوال الموجودات المحتاجة الي المادة الجسمية
في الخارج والذهن كالافلاك والعناصر ومما يقولون فيه ان
الافلاك قديمة قوله والالهيات اي مباحث العلم الالهي وهو علم
يبحث فيه عن احوال المجردات عن المادة الجسمية في الذهن والخارج
ومما يقولون فيه ان المولي فاعل بلا اختيار قوله وخاضوا في
الرياضيات اي مباحث العلم الرياضي وهو علم يتعلق باحوال
المعلومات المجردة عن المادة في الذهن فقط وانواعه اربعة الهندسة
والهيئة والحساب والموسيقي اي الانغام والالحان وضبطه
بعض المحققين بكسر السين بلا ياء بعدها وانما لم يجعل المعظم
مسلطا علي الرياضيات اشارة الي ان ما ذكروه من الرياضيات قليل
بالنسبة الي ما ذكروه من الطبيعيات والالهيات وانما خاضوا
في الرياضيات حيث ذكروا شيئا من الهندسة وشيئا مما يتعلق
بالهيئة وشيئا مما يتعلق بالعدد بحسب ما اقتضاه الحال
قوله حتي كاد لا يتميز عن الفلسفة اي حتي قرب من عدم تميزه
عن الفلسفة بالنسبة الي غير المحصلين المهرة وقوله لولا اشتماله
علي السمعيات اي لولا اشتماله علي السمعيات لم يتميز اصلا فالجواب
محذوف دل عليه ما قبله والمراد بالسمعيات الامور التي تتوقف علي
السمع كالحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار قوله
وهذا هو كلام المتاخرين اي الكلام المدرج فيه الفلسفة
هو كلام المتاخرين بخلاف كلام المتقدمين كما تقدم فالفرق بين
كلام

كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ان الاول غير مخلوط بالفلسفة
والثاني مخلوط بها قوله وبالجملة اي واقول قولا ملتبسا بالاجمال
اي شاملا لكلام القدما وكلام المتاخرين وقوله هو اشرف العلوم
اي علم الكلام مطلقا اي لا بقيد كونه كلام المتاخرين اشرف ساير
العلوم وقد بين اشرفيته بالجهات الخمسة التي ذكرها وبحث فيه
بان جهات شرف العلوم ثلاثة شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج
فالمص ترك شرف الموضوع ولا وجه لتركه وزاد كونه اساسا للاحكام
الشرعية ورئيسا للعلوم الدينية وكون معلوماته العقايد
الدينية وهذه الثلاثة لم تعد من جهات الشرف فيما تلقته العقول
بالقبول لكنه زاد ذلك لبيان انه اشرف من العلوم التي وجد فيها
الشرف بالجهات الثلاثة قوله لكونه اساس الاحكام الشرعية اي لكونه
اصل الاحكام الشرعية من حيث الاعتداد فلا يعتد بها الا بعد
هذا العلم كما تقدم توضيحه وقوله ورئيس العلوم الدينية اي
اعظم العلوم المنسوبة للدين كعلم التفسير والحديث والفقه وقوله
وكون معلوماته العقايد الاسلامية اي كون مسايله التي تعلم
به العقايد اي النسب المعتقدة الاسلامية اي التي يعتقدها اهل
الاسلام وقوله وغايته الفوز الخ اي وكون ثمرته المترتبة عليه هو
الظفر بالسعادة الدينية كدخول الجنة والدنيوية كالامن علي
النفس والمال اذ من اعتقد عقيدة مكفرة قتل وربما سلب ماله
وقوله وبراهينه الحجج القطعية اي وكون ادلته التي تقام علي
مسايله الادلة القطعية فالحجج بمعني الادلة ولو ظنية لكن
وصفها وصفا مخصصا بالقطعية احترازا عن الظنية والبراهين
هي الادلة القطعية لكن المراد منها هنا مطلق الادلة ليكون للا
خبار

يكون براهينه الحجج القطعية فايدة اذ البراهين بمعناها الحقيقي
لا تكون الا حججا قطعية وقوله المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
نعت للحجج **قوله** وما نقل عن السلف الخ هذا جواب عما يقال كيف
يكون اشرف العلوم مع انه نقل عن السلف الطعن فيه والمنع منه فقد
نقل عن ابي يوسف انه قال لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان
تكلم بحق لانه ذو بدعة ونقل عن الامام الشافعي انه قال
رايي في اصحاب الكلام ان يضربوا بالجريد وينادي عليهم في
العشاير هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة واشتغل في علم
الاوايل الى غير ذلك مما نقل فلو كان اشرف العلوم ما طعنوا فيه
ومنعوا منه **وحاصل الجواب** ان ما نقل عن السلف من
الطعن فيه والمنع منه انما هو لامور عارضة كالتعصب في الدين
والقصور عن تحصيل اليقين وقصد افساد عقايد المسلمين
والخوض في غوامض الفلسفة وشبهها ولا يخفي ان ذلك لا يظهر
الا بالنسبة لكلام المتاخرين دون كلام القدما لان الاول هو
المخلوط بالفلسفة دون الثاني وعليه فالمراد بالسلف الذين
نقل عنهم الطعن في علم الكلام والمنع عنه الموجودون بعد تدوين
المتاخرين المدرجين للفلسفة في علم الكلام ولا شك انهم سلف
بالنسبة لمن بعدهم **قوله** من الطعن فيه والمنع عنه بيان
لما نقل عن السلف والمراد بالطعن فيه الذم فيه وبالمنع عنه النهي
عن الاشتغال به **قوله** فانما هو اي ما نقل عن السلف من الطعن
فيه والمنع عنه وقوله للمتعصب في الدين اي المتكلم فيه على
وجه التعصب بان يقصد بالاشتغال به ترويج كلامه ولو
كان باطلا لاتباعه هوي نفسه وقوله والقاصر عن
تحصيل اليقين اي العاجز عن تحصيل الجزم المطابق للواقع

بالادلة

بالادلة لانه لا فايدة في اشتغاله به وربما تشوشت عقيدته
بالنظر في شبه اهل الاهواء وقوله والقاصد افساد عقايد
المسلمين اي المريد افساد عقايدهم الحقة بانه يتوصل بالنظر
في علم الكلام الى معرفة اصول اهل الضلال فيوجهها ويقررها
عند العامة فيشككهم في اعتقاداتهم ويحملهم بذلك على سيئ
الاعتقاد ولا يخفي ان قصد الافساد انما يكون من المتعصب
فهو يغني عن قوله والقاصد افساد عقايد المسلمين وقوله
والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين اي
المشتغل بما لا يحتاج اليه في العقايد الصحيحة من دقايق
شبههم لانها ربما ادت الى القدح في العقايد فانه لم يكن فقد
اشغلته عما لابد منه من امور الدين **قوله** والا فكيف يتصور
المنع الخ اي والا نقل انه ما نقل عن السلف من الطعن فيه
والمنع منه بالنسبة لمن ذكر فلا يصح لانه كيف يتصور المنع الخ و
عما هو اصل الواجبات اي لان الواجبات مبنية عليه اذ اول
واجب على المكلف معرفة الله او النظر الموصل اليها ولا يحصل
ذلك الا بعلم الكلام وقوله واساس المشروعات اي اساس
الاحكام المشروعة واجبة كانت اولا وقد تقدم وجه كونه اساسا
لها **قوله** ثم لما كان مبني الكلام على الاستدلال الخ كان
الاحسن والاوضح ان يقول كما قال العصام ولما كان مبني الكلام
على ثبوت حقايق الاشيا وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم
يتحقق العلم بها لم يكن لدعوي الحشر ووجود الجنة والنار وارسال
الرسل الى غير ذلك معني فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول
السوفسطايية صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق الخ لانه سيأتي

[illegible]

قوله

المص في أثناء الكتاب ذكر حدوث العالم من حيث إثبات
الصانع وصفاته به فلو كان قصد الش بما قاله هنا ما قاله
الش للزم عليه التكرار في كلام المص وعلي كل فهو جواب عما يقال
المقصود من علم الكلام بيان ما يجب لله وما يستحيل
عليه وما يجوز في حقه وبيان مثل ذلك في حق الرسل فكان
المناسب أن يصدر الكتاب بشيء من ذلك فلم صدره
بغيره **قوله** بوجود المحدثات أي بالمحدثات من جهة وجودها
لكن لما كان الوجود جهة الدلالة كان كأنه الدليل والمراد
وجودها بعد عدم الذي هو معني الحدوث فكلام الش مبني
علي أن جهة الدلالة الحدوث وهو أحد أقوال أربعة لأنهم
اختلفوا في جهة الدلالة هل هي الحدوث أو الإمكان أو الحدوث
والإمكان أو الإمكان بشرط الحدوث **قوله** علي وجود الصانع
أي علي وجوب وجود الصانع وكذا يقال فيما بعده وقوله
وتوحيده أي وحدته لا اعتقادها وقوله وصفاته أي
ماعدا السمع والبصر والكلام ولوازمها فلا يستدل عليها
بوجود المحدثات لأن أدلتها سمعية وعطف صفاته علي
توحيده من عطف العام علي الخاص كما تقدم وقوله وأفعاله أي
وجواز أفعاله كالخلق والرزق والإحياء والإماتة **قوله** ثم
منها إلي سائر السمعيات أي ثم ينتقل من المذكورات التي هي وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله إلي جميع السمعيات
كالحشر والنشر والصراط والجنة والنار إلي غير ذلك وظاهر
كلامه أنه ينتقل من نفس المذكورات إلي نفس السمعيات مع أنه ينتقل من
الاستدلال علي المذكورات إلي الاستدلال علي السمعيات لكن
بالأدلة

بالأدلة السمعية لا بوجود المحدثات كما توهم **قوله** ناسب جواب
لما وقوله تصدير الكتاب أي بالنسبة للمقصود منه وإلا فقد
صدره بالخطبة المشتملة علي البسملة والحمدلة وغيرهما وقوله
بالتنبيه أي بذي التنبيه لأن المصدر به الكتاب ليس نفس هذا
التنبيه بل ذو التنبيه وهو الكلام المنبه به وقوله علي وجود ما يشا
من الأعيان والأعراض قد نبه علي ذلك بقوله حقائق الأشياء
ثابتة وقوله وتحقق العلم بها قد نبه علي ذلك بقوله والعلم
بها متحقق **واعترض** بأن المص إنما نبه علي وجود حقائق الأشيا
وعلي تحقق العلم بها لا علي وجود ما يشاهد من الأعيان والأعراض
وتحقق العلم بها وأجيب بتقدير مضاف في كلامه أولا وآخرا
والتقدير علي وجود حقائق ما يشاهد من الأعيان والأعراض وتحقق
العلم بحقائقها وكل من الاعتراض والجواب مبني علي أن المراد بحقائق
الأشيا ماهياتها الكلية كما هو ظ كلامهم وأما علي ما قاله
عبد الحكيم من أن المراد بها الماهيات الجزئية الموجودة في الخارج
فلا اعتراض ولا جواب **قوله** من الأعيان والأعراض بيان لما
يشاهد والمراد بالأعيان الجواهر القائمة بنفسها والمراد بالأعراض
الأمور التي تعرض للأعيان **قوله** وتحقق العلم بها عطف علي
وجود ما يشاهد والضمير راجع لما المبينة بالأعيان والأعراض
قوله ليتوسل بذلك علة لقوله ناسب تصدير الكتاب الخ واسم
الإشارة راجع للتنبيه بمعني المنبه به **قوله** إلي معرفة ما هو
المقصود الأهم أي الذي هو وجود الصانع وتوحيده الخ فيتوسل
بوجود حقائق الأشيا وتحقق العلم بها إلي معرفة وجود الله
وبقية صفاته وقضية صنيعه أن المقصود الأهم نفس

الصفات لا معرفتها حيث اضاف المعرفة الي ما هو المقصود
الاهم مع ان المقصود الاهم معرفة الصفات لا نفسها فلو
قال الي ما هو المقصود الاهم من معرفة ما ذكر لكان اولي قوله
فقال عطف علي محذوف معلوم مما تقدم والتقدير صدر فقال
وبعضهم جعله معطوفا علي قوله ناسب قوله قال اهل الحق
الظ ان المقول مجموع ما في الكتاب لانه لا قرينة علي تخصيص
المقول ببعض ما في الكتاب دون البعض الآخر وعليه فالمراد باهل
الحق اهل السنة لانهم القايلون بمجموع ما في الكتاب ولا يرد
ان من مجموع ما في الكتاب قوله هنا خلافاً للسوفسطائية وقوله
فيما ياتي والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق فيكون
ذلك جزء المقول فيلزم عليه ان يكون قوله المذكور مقصوداً
بالنقل وان يكون قوله عند اهل الحق له حاجة اليه مع قوله
قال اهل الحق لان المراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي
تصلح ان تكون مقول القول وما ذكر لا يصح ان يكون مقول
القول لان قوله خلافا للسوفسطائية حال من اهل الحق اي
حال كونهم مخالفين للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام الخ جملة
اسمية وقعت حالاً اي والحال ان الالهام الخ وقال الفاضل
الجلبي يجوز ان يكون لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام الخ
للتاكيد اهـ قال العلامة عبد الحكيم ولا يخفي انه مما يأباه الطبع
السليم اذ هو ليس محل التاكيد مع انه يلزم عليه ان يكون قوله والالهام
الخ مقصوداً بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر
اسباب العلم في الثلاثة كما سيجي ان شا الله تعا ويحتمل ان يكون
المقول خصوص قوله حقايق الاشيا ثابتة والعلم بها متحقق وعليه
فالمراد

فالمراد اهل الحق في هذه المسألة وهم من عدي السوفسطائية عن
آخرهم اي بجميع فرقهم ومن عدي السوفسطائية شامل للمعتزلة
وغيرهم من ساير الفرق فيصدق عليهم انهم اهل الحق في هذه المسالة
ويحتمل علي تقدير ان المقول خصوص قوله حقايق الاشيا ثابتة
الخ ان يراد اهل الحق في جميع المسايل وهم اهل السنة وعليه
فوجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم قايل بهذه المسألة ايضاً
الاعتداد بهم فكانهم هم القايلون لا غيرهم ففيه اشارة الي ان
غيرهم بمنزلة العدم قوله وهو الحكم المطابق للواقع المراد بالحكم
هنا النسبة التامة الخبرية والمراد بالواقع النسبة الخارجية اي
الثابتة في خارج الاذهان بمعني انها متحققة في نفسها بقطع
النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض فالحق هو النسبة التامة
الخبرية المطابقة للنسبة الخارجية والمطابق بكسر البا وقد تفتح رعاية
لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية اي حيثية
كونه مطابق بفتح البا ولولا ملاحظة الحيثية لصدق التعريف
بالصدق لانهم عرفوه بانه الحكم المطابق للواقع بكسر البا ويلزم
من كونه مطابقا بكسر البا انه مطابق بفتحها لان المطابقة مفاعلة
من الجانبين كذا قال بعضهم ورده العلامة الخيالي بانه لا يلايمه
قوله واما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ لان قوله واما الصدق الخ
يفهم منه انه لا فرق بين الحق والصدق الا بحسب الاستعمال وعلي فتح
البا يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق الخ يفهم منه ان الكلام
السابق ليس فيه فرق بينهما بحسب المفهوم وعلي فتح البا يفهم الفرق
بحسب المفهوم فالمتعين في كلام الشارح كسر الباء قوله يطلق اي الحق وقوله
علي الاقوال اي كقولك زيد قايم فيطلق عليه حق وقوله والعقايد

اي كثبوت القدرة لله فانه عقيدة بمعنى معتقدة
فيطلق عليه حق وقوله والاديان اي كثبوت الوجوب
للصلاة فانه دين اي يتدين به فيطلق عليه حق وقوله
والمذاهب اي كثبوت الوجوب لنية الوضوء فانه مذهب
اي حكم ذهب اليه المجتهد فيطلق عليه حق وقوله باعتبار
اشتمالها على ذلك اي باعتبار اشتمال كل من الاقوال والعقايد
والاديان والمذاهب على الحكم المذكور لكن اشتمال الاقوال
عليه من اشتمال الدال على المدلول واشتمال العقايد والاديان
والمذاهب عليه من اشتمال الجزئي على الكلي فالحكم المطابق
للواقع كلي والمذكورات جزئيات له وفي ذلك اشارة الى ان
الاطلاق مجازي اما الاول فظاهر واما غيره فمبني على استعمال ان صح
اسم الكلي في جزئياته مجاز وهي مسالة خلافية وعلم مما
تقرر انه ليس المراد بالعقايد القضايا التي يعتقد مدلولها
وبالاديان القضايا التي تتعلق بالدين وبالمذاهب القضايا
التي يذهب الى نسبتها المجتهدون والا رجعت الى الاقوال
وح فلا يكون هناك فرق بين الحق والصدق في الاستعمال
مع انه بصدد الفرق بينهما بحسب الاستعمال كما يفيده قوله واما
الصدق الخ قوله ويقابله الباطل اي فهو الحكم المخالف
للواقع ويطلق على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب
باعتبار اشتمالها على ذلك قوله واما الصدق الخ لما بين
معنى الحق وموارد استعماله ومقابله كان مظنة ان يتردد
السامع هل الصدق ومقابله مثل الحق ومقابله او بينهما
تفاوت في الاستعمال فلذلك قال واما الصدق الخ قوله
فقد شاع

فقد شاع في الاقوال خاصة اي دون العقايد والاديان
والمذاهب وعلى هذا يكون الصدق اخص مطلقا من الحق
بحسب الاستعمال الشايع وفي قوله شاع في الاقوال
اشارة الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال فانه اذا كان
الشيوع مختصا بالاقوال كان اصل الاطلاق باقيا في غيرها
ويؤيد ذلك ما قاله في حواشي المطالع من انه يوصف بكل
منهما القول المطابق والعقد المطابق فيكون الصدق مثل
الحق بحسب اصل الاستعمال واخص مطلقا منه بحسب الاستعمال
الشايع قوله ويقابله الكذب اي فهو الحكم المخالف للواقع لكن
شاع في الاقوال خاصة قوله وقد يفرق بينهما اي بين
الحق والصدق وقوله بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب
الواقع اي بان يكون الواقع فاعلا والحكم مفعولا فيقال
طابق الواقع الحكم وقوله وفي الصدق من جانب الحكم
اي بان يكون الحكم فاعلا والواقع مفعولا فيقال طابق الحكم
الواقع فالمنظور اليه اولا في اعتبار الاول هو الواقع وهو
متصف بالحق بالمعنى اللغوي الذي هو الثابت المتحقق من
حق بمعنى ثبت فناسب ان يسمي ما كانت المطابقة فيه من
جانب الواقع بالحق تسمية للشيء باسم وصف ما هو ملحوظ
فيه اولا والمنظور اليه اولا في اعتبار الثاني هو الحكم وهو
متصف بالصدق بالمعنى الاصلي الذي هو الانباء عن الشيء على
ما كان فناسب ان يسمي ما كانت المطابقة فيه من جانب
الحكم بالصدق تسمية للشيء باسم وصف ما هو ملحوظ فيه اولا
ولا يرد ان الانباء المذكور ليس صفة للحكم وانما هو صفة

للمتكلم لانه مصدر المبني للمفعول فهو بمعني كونه منبأ عنه
وهو بهذا المعني صفة للحكم لا مصدر المبني للفاعل حتي
يكون صفة للمتكلم **نعم** يرد ان كون الانبا المذكور معني
اصليا للصدق في محل تردد لانه لم يوجد في كتب اللغة
المشهورة كالصحاح وغيره **فان قيل** لم لم يجعل الامر بالعكس
فيسمي ما كانت المطابقة فيه من جانب الواقع بالصدق نظرا
للملحوظ فيه ثانيا وهو الحكم ويسمي ما كانت المطابقة فيه من
جانب الحكم بالحق نظرا للملحوظ فيه ثانيا وهو الواقع **اجيب**
بان الملحوظ اولا اقرب من الملحوظ ثانيا فالنظر للملحوظ اولا
ارجح من النظر للملحوظ ثانيا وهذا اولي مما قيل سمي الاعتبار
الثاني بالصدق تمييزا لان ما ذكرناه يدل علي وجه المناسبة
في التسمية علي ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية **قوله**
فمعني صدق الحكم الخ تفريع علي قوله وقد يفرق الخ لكن كان
الموافق للمفرع عليه ان يقول فمعني الصدق الحكم المطابق للواقع
بكسر الموحدة ومعني الحق الحكم المطابق للواقع بفتحها واما
التفريع الذي ذكره فغير موافق للمفرع عليه لانه جعل الصدق
في التفريع صفة للحكم وفسره بمطابقته للواقع مع انه قد
جعله في المفرع عليه نفس الحكم وفسره بالحكم المطابق كما هو
صريح كلامه وفسر حقية الحكم في التفريع بمطابقة الواقع
اياه مع انه قد فسر الحق في المفرع عليه بالحكم الذي طابقه الواقع
فيستفاد من كلامه اولا وآخرا ان الحق هو الحكم الذي طابقه
الواقع وان الحقية هي مطابقة الواقع للحكم والذي في كلام
غيره تفسير الصدق بمطابقة الخبر للواقع وتفسير الحق
بمطابقة

بمطابقة الواقع للخبر وهو المشهور لكن الذي حققه الشارح ما علمت
قوله ومعني حقيته مطابقة الواقع اياه اي ومعني حقية الحكم
اي كونه حقا مطابقة الواقع له **فان قيل** حقية الحكم صفة
للحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع فلا يصح تعريفها بها
وحملها عليها به هو **اجيب** بان مفهوم قولنا مطابقة
الواقع اياه صفة للحكم فانه بمعني قولنا كون الحكم بحيث يطابقه
الواقع لا يقال لو كان وصفا للحكم لصح ان يشتق له منه صفة
فان كل من قام به وصف يصح ان يشتق له منه صفة فمن قامت
به صفة العلم يصح ان يشتق له منها وصف فيقال عالم وهكذا
مع انه لا يصح ان يشتق له منه صفة فيما نحن فيه لانا نقول منع
من اشتقاق الوصف له منه هنا مانع وهو التركيب اذ اشتقاق
الوصف من الصفة انما يكون اذا كانت مفردة كذا افاده الشارح في
نظايره كتعريف الدلالة الوضعية اللفظية بانها فهم المعني
من اللفظ فانه اعترض بان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس
صفة اللفظ بل صفة الفاهم فاجاب الشارح في شرح
التلخيص بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ بل هو صفة اللفظ
لان معني فهم المعني من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني
غاية ما في الباب ان فهم المعني من اللفظ مركب لا يمكن ان يشتق منه
صفة تحمل علي اللفظ وقد رد بعض الفضلاء وهو السيد السند
جواب الشارح بان كون فهم المعني من اللفظ صفة اللفظ وكون
معناه كون اللفظ يفهم منه المعني ظاهر البطلان **نعم** هو
يستلزمه واين الاستلزام من الاتحاد قال فالاولي
ان يجاب بان مثل هذا محمول علي التسامح في العبارة بناء

علي ظهور المعني الاصلي فالمراد من قولهم فهم المعني من
اللفظ لازمه وهو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعني والمراد هنا
من قولهم مطابقة الواقع اياه لازمه وهو كون الحكم بحيث
يطابقه الواقع قال المحشي المدقق لكن علي هذا يكون المنظور
اليه اولاً في الحق هو الحكم لا الواقع ورده العلامة عبد الحكيم بانه
ليس المراد بكونه منظورا اليه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا
حتي يرد ما ذكر بل المراد انه الذي يلاحظ اولا في اعتبار المطابقة
بان يكون هو الفاعل لها سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفي انه
علي هذا كذلك قوله حقايق الاشيا ثابتة ظاهر كلامهم ان
المراد بالحقايق الماهيات الكلية وبالاشيا الانواع وهذا هو
المتبادر من قول الشارح كالحيوان الناطق للانسان وعليه يكون
قوله ثابتة اي في نفسها بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض
الفارض او موجودة في ضمن افرادها علي القول بذلك كما هو قول
الشارح وان اختار السيد الشريف خلافه ويحتمل ان المراد بالحقايق
الماهيات الجزئية وبالاشيا الافراد كما قاله العلامة عبد الحكيم
وعليه يكون قوله ثابتة اي موجودة في الخارج وحمل كلام المص علي
هذا الاحتمال اولي لان الخلاف في ثبوت الماهيات الكلية لا يختص
بالسوفسطائية بخلاف الماهيات الجزئية فان الخلاف في ثبوتها
يختص بالسوفسطائية قوله حقيقة الشي انما لم يقل حقايق
الاشيا كما هو الظ فانه كلام المص لانه اذا عرف المفرد فقد عرف
جمعه قوله وماهيته عطف مرادف واتي بالماهية في مقام
تفسير الحقيقة تنبيها علي انهما مترادفان واما الفرق بينهما
بالاعتبار الاتي فخلاف الاشهر كما يدل عليه قوله وقد يقال الخ
وقد عرفت

وقد عرفت الماهية بما به الشي هو هو كما قاله الش وبما به يجاب
عن السؤال بما هو وبين المعنيين العموم والخصوص من وجه
فيجتمعان في الماهيات الكلية بالنسبة الي انواعها كماهية الانسان
التي هي الحيوانية والناطقية فانها يصدق عليها ما به الشي هو هو
وما به يجاب عن السؤال بما هو كان يقال الانسان ما هو فيقال
حيوان ناطق وينفرد المعني الاول في الماهيات الجزئية بالنسبة الي
افرادها كماهية زيد التي هي مجموع الحيوانية والناطقية والتشخص
فانها يصدق عليها ما به الشي هو هو ولا يصدق عليها ما به فانها
يجاب عن السؤال بما هو اذ لا يسئل عن الجزئيات بما هو وينفرد
المعني الثاني في الجنس بالنسبة الي انواعه فانه يصدق عليه
ما به يجاب عن السؤال بما هو كان يقال الانسان والفرس والحمار
ما هو فيقال حيوان ولا يصدق عليه ما به الشي هو هو اذ ليس
تمام الماهية ولفظ ماهية نسبة للفظ ما لانها يجاب بها عن
السؤال بما هو كما قاله العصام بزيادة الف قبل يا النسب ثم
قلبها همزة ثم ها فاصلها مائية قلبت الهمزة ها كما قلبوها في
اياك حيث قالوا هياك وله نظاير فانه يقال لما يجاب به عن السؤال
بكيف كيفية نسبة الي لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية
نسبة الي لفظ كم وقال السراجي ما محصله ان ماهية نسبة للفظ
ما هو لانها يجاب بها عن السؤال بما هو فاصلها ماهوية سكنت
الواو وحذفت اليا الاولي فصار ماهوية ثم يُعَل اعلال مبني
فان اصله مبنوي فيقال اجتمعت الواو واليا وسبقت احداهما
بالسكون فقلبت الواو يا وادغمت اليا في اليا وقلبت الضمة
كسرة لتصح اليا فحصل ماهية اهـ قوله ما به الشي هو هو اي

الامر الذي بسببه الشيء هو هو فما اسم موصول بمعنى الذي
والبا سببية والضمير عائد على ما التي بمعنى الذي والشيء مبتدا
اول وهو الاول ضمير منفصل عائد للشيء مبتدي ثاني وهو
الثاني ضمير منفصل ايضا عائد اما للشيء او للموصول الذي
هو ما التي بمعنى الذي فكل من الضميرين راجع للشيء او احدهما
راجع للشيء والاخر راجع للموصول والمعنى على الاول وهو
جعل الضميرين للشيء حقيقة الشيء وماهيته الامر الذي بسببه
يكون الشيء ذلك الشيء بعينه كالحيوانية والناطقية للانسان
فانها امر بسببه يكون الانسان ذلك الانسان بعينه بخلاف
مثل الضاحك والكاتب فانه ليس امرا بسببه يكون الانسان
ذلك الانسان بعينه بل هو امر يكون الانسان ضاحكا او كاتبا بسببه صح
مثله وكذلك الجزء كالناطق فانه ليس امرا بسببه يكون
الانسان ذلك الانسان بل هو امر بسببه يكون الانسان
ناطقا لا يقال هذا التعريف اي تعريف الحقيقة والماهية
وهو ما به الشيء هو هو صادق على العلة الفاعلية وهي التي
يتوقف عليها الشيء بالايجاد كالنجار بالنسبة للسرير فيكون
التعريف غير مانع لانا نقول الفاعل ما به الشيء موجود اي
ما بسببه تكون ماهية الشيء موجودة في الخارج بعد ان
كانت معدومة بناء على قول جماعة من الفلاسفة وهم
الاشراقيون وغيرهم بان الماهيات مجعولة اي بجعل جاعل
او ما بسببه تكون ماهية الشيء ظاهرة في الخارج بعد ان
كانت كامنة بناء على قول جماعة من الفلاسفة وهم المشاؤون
وغيرهم بان الماهيات غير مجعولة اي ليست بجعل جاعل
وليس

وليس الفاعل ما به الشيء هو هو اي ما به الشيء ذلك الشيء اذ
ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء لان كون الماهية
ماهية ليس بجعل جاعل اتفاقا ضرورة انه لا تغاير بين
الشيء ونفسه حتى يتصور بينهما جعل وبهذا اندفع ما قاله
بعض الفضلاء من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من
قال ان الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات
مجعولة فلا اهـ وقد اغتر بظاهر عبارة العلامة الخيالي
حيث قال في تعليل ذلك ان الماهية ليست بجعل جاعل وما
دري ان المراد بذلك ان كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل
ولم يقل احد بان ذلك بجعل جاعل كما يعلم بالرجوع الى
شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة العين الشريفية صح
فان قيل الشيء بمعنى الموجود فيصير حاصل التعريف ما به
الموجود موجود فيرد الاشكال لانه يصدق على الفاعل ما به
الموجود موجود اجيب بانا لا نسلم ان الشيء هنا بمعنى
الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وبعد
تسليم ان الشيء هنا بمعنى الموجود نظرا لكون الاصل في الشيء صح
التعريفات الحمل على الحقيقة بخلاف المجاز ولو مشهورا بحسب
الاستعمال فرق بين ما به الموجود موجود وما به الموجود ذلك
الموجود والفاعل انما هو الاول لان معناه الامر الذي بسببه المو جود
متصف بالوجود وما ذاك الا الفاعل والحقيقة والماهية انما هي
الثاني لان معناه الامر الذي بسببه الموجود ذلك الموجود بعينه
بحيث يكون ممتازا عن جميع ما عداه وما ذاك الا الماهية والحقيقة
اذ لا مدخل في ذلك للفاعل لان كون الماهية ماهية ليس بجعل جاعل

هيئة
اتفاقا كما تقدم فليس ذلك بسبب الفاعل بل بسبب الحقيقة والما
وقد يقال لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما السببية
حتى يقول ما به الخ اي ما بسببه الخ وقد يجاب بان المقصود ان
الشيء لا يحتاج في كونه ذلك الشيء الى غير ماهيته وانما قالوا ما به
الخ من ضيق العبارة كما قالوا في تعريف الجوهر هو ما يقوم بنفسه
فان المراد انه لا يحتاج في قيامه الى غير نفسه وانما قالوا ما يقوم
بنفسه من ضيق العبارة والا فلا تغاير بين الشيء ونفسه
حتى يتصور القيام بينهما والمعنى على الثاني وهو جعل احد
الضميرين الذي هو الاول للشيء وجعل الاخر الذي هو الثاني
للموصول اذ لا صحة لرجوع الاول للموصول والثاني للشيء لان
الثاني محمول على الاول والمحمول هو الماهية لا الذات حقيقة
الشيء وماهيته الامر الذي بسببه الشيء هو الامر المذكور كالحيوانية
والناطقية للانسان فانها امر بسببه يكون الانسان هو
حيوان ناطق بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير
ذلك الامر ح لا يتوهم الاشكال بالفاعل اذ لا يصدق
عليه الامر الذي بسببه يكون الشيء هو الامر المذكور والا لزم ان
يكون المفعول بسبب الفاعل هو الفاعل المذكور وهو باطل
لعدم صحة الحمل بالمواطاة بينهما لكن ينتقض ظاهر التعريف
بالعرضي كالضاحك فانه يصدق عليه الامر الذي بسببه يكون
الشيء هو الامر المذكور لان الانسان بسبب الضاحك يكون هو
ضاحكا وما قيل من جعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم فمعنى
التعريف الامر الذي بسببه يتحد الشيء به في المفهوم فلا يصدق
على العرضي كالضاحك بالنسبة الى الانسان لانه غير متحد به في
المفهوم

المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح لان المتبادر من هو هو
والمصطلح عليه فيه انما هو الاتحاد في الماصدق اي الافراد لا في
المفهوم كما في قولهم زيد قائم فانهما متحدان في الماصدق
اي الافراد لا في المفهوم لان مفهوم زيد هو الذات ومفهوم
قائم ذات ثبت لها القيام لكن ماصدقهما شيء واحد وهو
الفرد المعين فحمل هو هو في تعريف الحقيقة والماهية على الاتحاد
في المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه
الصحيح وهو كون الضميرين للشيء فهو ظاهر لسلامته عن
ورود النقض بالعرض على ظاهر التعريف وانما قلنا ظاهر
التعريف لان باطنه لا ينتقض على الاحتمال الثاني بالعرضي
لان المراد منه على ما بيناه في ان لا يحتاج الشيء في كونه هو الامر
المذكور الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك لان الشيء يحتاج
في اتصافه به الى غيره ليكون ذلك الغير علة لثبوته للشيء
كالانسان فانه يحتاج في كونه ضاحكا الى غيره وهو التعجب
فانه منشأ كونه ضاحكا لكن بقي ان التعريف ينتقض ظاهرا
ح وباطنا بالجزء كالناطق فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج
الى غيره لان ثبوته له غير معلل بشيء ولعل العلامة الخيالي
لم يتعرض للنقض بالجزء لان المقصود تعريف الحقيقة والماهية
بحيث تمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الش بخلاف مثل الضاحك
والكاتب الخ فدخول الجزء في تعريفهما لا يضر بالمقصود لانه
لا اشتباه بين الكل والجزء بخلاف العرضي فانه قد يشتبه بالحقيقة
والماهية فيما اذا عرض الكلي لنفسه فان بعض المفهومات قد
يعرض لنفسه كالمفهوم والكلي وكذلك جرت عادة القوم كما قاله

بعض الفضلا في ابتدا بحث الحقيقة والماهية ببيان الفرق بين
الحقيقة والماهية وعوارضهما دون ذاتياتهما هذا ولو قيل
في التعريف ما به الشي هو هو بضمير واحد لكان اخصر لان المعني ح
الامر الذي بسببه يكون الشي عينه لا غيره قال عبد الحكيم
لكن الذكر اي للضمير الثاني ايضاً اظهر واسبق الي الفهم قوله
كالحيوان الناطق للانسان اي وكالحيوان الناطق مع التشخص
للفرد الخارجي لان تعريف الحقيقة والماهية المذكور للحقيقة والماهية
الفارقة بالكلية والجزئية وان اقتصر الش في التمثيل علي الكلية
قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب اي حال كون ما ذكر ملتبسا
بمخالفة مثل الضاحك والكاتب وقد عرفت ان المقصود تمييز
الحقيقة والماهية عن العرض كما هو ظاهر قول الش بخلاف مثل
الضاحك والكاتب كما تقدم وبما ذكر اندفع قول الفاضل المحشي
لا يخفي عليك ان المقصود تعريف الحقيقة والماهية عما سواها
فينبغي ان يخرج اجزا الماهية كما اخرج عوارضها اهـ علي ان مغايرة
الحقيقة والماهية لاجزائها قد ظهرت من التعريف اذ المراد بقوله
ما به الخ ما بسببه الخ والعقد السببية التامة قوله مما يمكن
تصور الانسان بدونه بيان لمثل الضاحك والكاتب وفي الكلام
تقدير مضاف والضمير عائد علي ما فالمعني من الامر الذي يمكن تصور
الانسان بدون تصوره ولا يرد ان ذلك شامل للذاتي ايضاً
فانه يمكن تصور الانسان بدون تصوره بالكنه واما تصوره
بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي ايضاً فيكون الذاتي من العرضي
وهو باطل واعترض علي الش باعتراضين فالاعتراض الاول
انه يستفاد من كلامه حيث قال بعد قوله مما يمكن تصور
الانسان

بالوجه لا بالكنه وان تصوره بالوجه لان المراد بتصور الانسان تصوره صح

الانسان بدونه فانه من العوارض ان الذاتي ما لا يمكن تصور
الشي بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعني الاخص وهي
التي يمتنع انفكاكها عن ملزوماتها كالبصر اللازم للعمي اذ يصدق
عليها قولنا ما لا يمكن تصور الشي بدونه فتكون داخلة في تعريف
الذاتي وخارجة من تعريف العرضي فكما ينتقض تعريف الذاتي بها
منعاً ينتقض تعريف العرضي بها جمعاً وجوابه انا لا نسلم اولاً الا ستفادة
لان بيان حكم العرضي المخالف للماهية لا يستلزم ان يكون حكم
الذاتي بخلافه لجواز اشتراك الذاتي مع العرضي في ذلك الحكم ولا
نسلم ثانياً ان الاستفادة المذكورة بطريق التعريف بحيث
يكون المستفاد صالحاً لان يكون معرفاً للذاتي بان يكون مساوياً
له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكماً شاملاً له ولغيره كاللوازم
البينة بالمعني الاخص فيكون الحكم اعم والذاتي اخص كما ان
ما ذكره في العرضي بقوله مما يمكن الخ ليس بطريق التعريف بحيث يكون
ذلك صالحاً لان يكون معرفاً للعرضي بان يكون مساوياً له لم لا يجوز
ان يكون العرضي اعم منه لشموله له ولغيره كاللوازم البينة بالمعني
الاخص فيكون العرضي اعم والحكم اخص وبعد تسليم الافادة بطريق
التعريف نقول ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور
الملزوم بطريق الاخطار اي ملاحظته قصداً دون تصوره
بطريق الخطور اي ملاحظته لا قصداً بل تبعاً علي ما نص عليه
في حواشي المطالع فالاول كما اذا تصورت الاربعة قصداً فيلزمه
تصور الزوجية فلا يمكن ح تصور الاربعة بدون تصور
الزوجية والثاني كما اذا تصورت الخمسة فان في ضمنها الاربعة
فقد تصورت الاربعة لا قصداً فلا يلزمه تصور الزوجية

فيمكن حينئذ تصور الاربعة بدون تصور الزوجية
فقد امكن تصور الملزوم بدون اللازم في الجملة اي
في بعض الاحوال بخلاف تصور الشيء بدون الذاتي فانه لا يمكن
اصلا سواء كان تصور ذلك الشيء بطريق الاخطار او كان
بطريق الخطور ونقول زمان تصور اللازم غير زمان
تصور الملزوم بدون اللازم في زمان تصور الملزوم فانفك
في هذا الزمان بخلاف الذاتي فان زمان تصوره هو عين
زمان تصور الشيء لانه لا يمكن تصور الشيء في زمان
لا يكون الذاتي متصورا فيه وما ذكر من ان زمان تصور
اللازم غير زمان تصور الملزوم انما يتم فيما اذا كان تصور
الملزوم معدا لتصور اللازم كانتقال عن العلامة الخيالي
والا فيجوز ان لا يتوقف تصور اللازم على تصور الملزوم بل
يكون الامر بالعكس كالملكات بالنسبة لاعدامها نحو البصر
بالنسبة الى عدمه وان لا يتوقف شيء منهما على الآخر
كالمتضايفين نحو الابوة والبنوة فانهما يحصلان معا من
غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطلت المعية وبعد
نقل هذا عنه لا يرد عليه اعتراض المحشي المدقق بان ذلك
لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين
وهذا القدر من الانفكاك بين اللازم والملزوم كاف في مقام
الفرق بين الذاتي واللازم واما في مقام الفرق بين اللازم
والمفارق فلا يكفي هذا اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الانفكاك
المذكور يهدم قاعدة اللزوم ووجه الدفع ان الانفكاك الهادم
للقاعدة المذكورة انما هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب
والاعتراض

ايضاح

ضرورة ان تصور اللازم غير تصور الملزوم فقد امكن تصور الملزوم صح

[illegible]

والاعتراض الثاني انه ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصور
الانسان بدونه الامكان الخاص وهو سلب الضرورة بمعنى
الوجوب عن الطرفين اي الطرف الموافق للمنطوق به كوجود
تصور الانسان بدون العرضي في عبارة الشارح والطرف
المخالف للمنطوق به كعدم تصور الانسان بدون العرضي في
عبارة الشارح اقتضى انه يجوز تصور الكنه اي الحقيقة بالعرضي
لانه اذا انتفت الضرورة التي هي الوجوب عن الطرفين معا كان
كل من الطرفين جائزا فيكون تصور الكنه اي الحقيقة بالعرضي
جائزا وهو باطل لان العارض لا يفيد كنه المعروض اي حقيقته
وان اريد بالامكان في ذلك الامكان العام وهو سلب
الضرورة عن الطرف المخالف فقط فهو حاصل في الذاتي ايضا
لان الشارح اطلق التصور فلم يقيده بالوجود او بالعدم فيكون
صادقا بكل منهما فدخل في التعريف المستفاد من كلامه العرضي
باعتبار صدقه بالوجود فكانه قال بالنظر لذلك مما يمكن وجود تصور
الشيء بدونه فالطرف الموافق وجود التصور بالدون والطرف
المخالف عدم التصور بالدون وهو كناية عن التصور به فاذا
سلبت عنه الضرورة التي هي الوجوب صدق بالامتناع والمراد الاول
بدليل استحالة تصور كنه الشيء اي حقيقته بالعرضي في الواقع
ودخل فيه الذاتي باعتبار صدقه بالعدم فكانه قال بالنظر لذلك
ما يمكن عدم تصور الشيء بدونه فالطرف الموافق عدم التصور
بالدون والطرف المخالف وجود التصور بالدون فاذا سلبت
عنه الضرورة التي هي الوجوب صدق بالامتناع وبالجواز والمراد
الاول بدليل استحالة تصور كنه الشيء اي حقيقته بدون الذاتي

وبالجواز صح

في الواقع وحيث دخل الذاتي في تعريف العرضي كان غير مانع وجوابه
انا نختار الاول ونمنع انه يقتضي انه يجوز تصور الكنه اي
الحقيقة بالعرضي وانما يقتضي انه يجوز تصور الكنه اي
الحقيقة مع العرضي لانه اذا المقابل لقولنا بدونه معه لا به
لان البا في قولنا بدونه باء الملابسة فالمقابل لها معه لا به
ولو سلم ان المقابل لقولنا بدونه به لا معه فنجعل الامكان
بالنسبة الي المقيد وهو التصور المقيد بالدون فيكون
الامكان كيفية لنسبة الوجود الي ذات التصور المقيد بالدون
فيصير المعني تصور الشي المقيد بكونه بالدون ممكن اي وجوده
ليس بواجب وعدمه ليس بواجب بمعني انه قد يحصل وقد لا يحصل
بان يفقد التصور من اصله فانتفاء المقيد لعدم التصور
راسا ولا نجعل الامكان بالنسبة الي القيد وهو كون التصور
بالدون فيكون الامكان كيفية لنسبة التصور الي قيده وهو
كونه بدونه فيصير المعني كون تصور الشي بدونه ممكن
اي وجوده ليس بواجب وعدمه ليس بواجب فيقتضي حينئذ
ان تصور كنه الشي اي حقيقته بالعرضي جايز وهو باطل
ولو سلم ان الامكان منصب علي القيد المقتضي لجواز تصور
كنه الشي اي حقيقته بالعرضي نجري علي ان تصور الكنه بالعرضي
غير ممنوع وان لم يطرد فقد يكون للعرضي نسبة خاصة بماهية
المعروض بحيث يلزم من العلم به العلم بكنه المعروض كيف
لا وقد ذكروا انه قد يكون لمباين نسبة خاصة بماهية مباينة
بحيث يلزم من العلم به العلم بكنه المباين الآخر ويمكن
اختيار الثاني لكن يقيد التصور في التعريف بالوجود فلا يدخل
الذاتي فيه

الذاتي فيه فيكون خاصا بالعرضي لانه اذا سلبت الضرورة بمعني
الوجوب عن الطرف المخالف وهو عدم وجود التصور بدونه
الذي هو كناية عن التصور به كان صادقا بالامتناع وبالجواز
والمراد الاول كما تقدم ولا يعقل امتناع ذلك في الذاتي قوله فانه
من العوارض اي فان مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور
الانسان بدونه من العوارض لا من الذاتيات فالضمير عائد
علي مثل قوله وقد يقال الخ هذا مقابل لما اشار اليه الشارح
فيما سبق من مرادفة الماهية للحقيقة لكنه لم يتعرض للهوية فيما
سبق وقد تعرض لها هنا ولا يخفي انها علي الاول اخص من
الحقيقة والماهية وعلي الثاني متحدة مع الحقيقة بالذات مختلفة
معها بالاعتبار علي ظاهر كلام الشارح علي ما سياتي وبين كل من
الحقيقة والهوية وبين الماهية عموم وخصوص مطلق فكل
حقيقة او هوية ماهية ولا عكس لانفراد الماهية في العنقاء
فانها ليست حقيقة لعدم تحققها وليست هوية لعدم
التشخص قوله ان ما به الشي هو هو اي الذي هو تعريف
الحقيقة والماهية فيما سبق قوله باعتبار تحققه حقيقة ظاهر
عبارة الشارح ان التحقق شرط في التسمية بالحقيقة فتعرف
الحقيقة بما به الشي هو هو من حيث تحققه هو في الخارج بنفسه
ان كان المراد الحقيقة الجزئية او في ضمن الافراد ان كان المراد
الحقيقة الكلية بناء علي ان الكلي له وجود في افراده
كما ذهب اليه الشارح والمحقق كما قاله السيد انه لا وجود للكلي الا
في الذهن والمتوهمات الموجودة في الخارج في ضمن الاشخاص امثال
للكلي اذ لا يعقل كون الحيوان المتعين بالشخص كليا للقطع با

متناع

قول المتعين بالتشخص للتركة كذا يوخذ من كلام ابن الغرس مع
زيادة **قوله** وباعتبار تشخصه هوية ظاهر عبارة الشارح ان
التشخص شرط في التسمية بالهوية ح تعرف الهوية بما به الشيء
هو هو من حيث تشخصه اي تعينه وتميزه عما عداه واعترضه
العلامة الخيالي بان المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد
تطلق علي الوجود الخارجي ايضا ففي اطلاق الشارح لها علي الماهية
باعتبار التشخص مخالفة للمشهور **واجيب** عن الشارح
بانه يمكن جعل البا بمعني مع وجعل الاعتبار بمعني المعتبر
وتكون اضافته ح لما بعده بيانية فيكون جاريا علي اطلاق
الهوية علي مجموع الماهية والتشخص وعدم شهرة ذلك في حيز
المنع كما قاله عبد الحكيم مستدلا بقول السيد قدس سره والحقيقة
الجزئية تسمي هوية وفي شرح التجريد وقد يراد بالذات
ما صدق عليه الماهية من الافراد الحقيقية الجزئية وتسمي هوية
قوله ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اي ومع قطع عن كل من
التحقق والتشخص ماهية فاسم الاشارة عائد علي كل من التحقق
والتشخص **قوله** والشيء لما تكلم علي الحقيقة التي هي مفرد
الحقايق شرع يتكلم علي الشيء الذي هو مفرد الاشيا وقوله عندنا
اي معاشر اهل السنة وقوله الموجود اي خارجا او ذهنا علي
التحقيق خلافا لمن نفي الوجود الذهني اذ الكليات والمفاهيم
ونحوهما لابد من ثبوتها ذهنا وهو المراد بالوجود الذهني
واشار بقوله عندنا الي خلاف المعتزلة حيث قالوا ان المعدوم
الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج فيكون كامنا فقط فاذا
تعلق به الوجود ظهر وبرز في الخارج بحيث تمكن رؤيته
وقال اهل

وقال اهل السنة وكذا الحكما ان المعدوم الممكن ليس شيئا اي
ثابتا متقررا في الخارج **نعم** قد يطلق عليه الشيء مجازا
ولذا يقال في اجتماع النقيضين مثلا هذا شيء ممتنع فليس الخلاف
في اطلاق الشيء علي المعدوم وانما الخلاف في كونه حقيقة او مجازا
فعند اهل السنة والحكما مجاز وعند المعتزلة حقيقة **قوله**
والثبوت والتحقق والوجود والكون الخ اتي بذلك لشرح قول المص
ثابتة وانما اتي بالتحقق والوجود والكون ولم يقتصر علي الثبوت
ليبين ان الالفاظ الاربعة مترادفة علي معني واحد والترادف
المذكور مذهب اهل السنة اذ المعتزلة يقولون ان الثبوت اعم
من الوجود لان الممكن المعدوم ثابت عندهم كما سبق **قوله**
الفاظ مترادفة علي معني واحد وقوله معناها بديهي التصور
اي يحصل باول توجه الفكر فلا يحتاج في حصوله الي حد او رسم
لكن بعضها اظهر في الدلالة علي المعني من بعض **فان قيل**
لو كان معناها بديهي التصور لما عرف الوجود ولما اختلف في
معناه كما هو مشهور **اجيب** بان المراد ببداهة تصوره
بداهة تميزه عن مقابله وهو العدم فلا ينافي ان معني الوجود
خفي فلذا اختلف فيه **قوله** فان قيل فالحكم الخ اتي بالفا الاولي
اشارة الي تفرع هذا السوال وور وده علي ما قبله كما هو
طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب واتي بالفا الثانية
اشارة الي ان هذا السوال ناشي عما سبق من مجموع امور ثلاثة تعريف
الحقيقة بما به الشيء هو هو وكون الشيء بمعني الموجود وكون
الثبوت بمعني الوجود فكانه قال اذا كانت هذه الامور
الثلاثة ما ذكر فالحكم الخ وانما كان مجموع الامور الثلاثة

الشيء صح

منشا لهذا السؤال لانه لو انتفي واحد منها لم يرد اذ لا لغوية
في قولك عوارض الاشيا ثابتة اذا فسرت الحقيقة بالعارض
ولا في قولك حقايق المعدومات ثابتة اذا فسرت الشي بالمعدوم
ولا في قولك حقايق الاشيا متصورة اذا فسرت الثبوت
بالتصور وقصر منشا هذا السؤال علي بعض الامور الثلاثة
تقصير فلا تكن من القاصرين قوله يكون لغوا خبرا ولعن
المبتدا الذي هو الحكم وقوله بمنزلة الخبر ثابت عنه وانما
كان لغوا لانه يصير معني كلام المص الامور التي هي الموجودات
تلك الموجودات موجودة ولا خفاء في لغوية هذا الحكم لفقد
شرط افادة الحمل وهو عدم استلزام عقد الوضع لعقد الحمل
استلزاما جليا فان عقد الوضع هنا مستلزم لعقد الحمل استلزاما
جليا لان حقايق الاشيا ليست الا نفس تلك الاشيا فوجود
الاشيا وجود حقايقها وقد حكم عليها بالوجود فعقد الوضع
اي وصفه الذي عنون عنه به مستلزم لعقد الحمل اي وصفه
الذي عنون عنه به فهو بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة
في اتحاد الموضوع والمحمول لان مفهوم الموضوع هو بعينه مفهوم
المحمول في كل من التركيبين قوله قلنا المراد ان ما نعتقده الخ
حاصله انه يحمل الوجود في الموضوع علي الوجود بحسب
الاعتقاد والوجود في المحمول علي الوجود في نفس الامر فتغاير
الموضوع والمحمول فلا يكون الحكم المذكور لغوا لان اللغوية انما
تكون اذا اتحد الموضوع والمحمول كان يحمل الوجود في كل منهما
علي الوجود في نفس الامر قوله ونسميه بالاسما لا دخل لذلك
في الجواب وانما هو زيادة فايدة وقوله من الانسان الخ
بيان

بيان للاسما قوله موجودة في نفس الامر اي في الخارج فالوجود
في نفس الامر والوجود في الخارج مترادفان وهذا عند الش واما
عند غيره فالوجود في نفس الامر اعم من الوجود في الخارج والوجود
في نفس الامر عموما مطلقا فيجتمع الثلاثة في ذات زيد فانها موجودة
في الخارج وفي نفس الامر وفي الذهن وينفرد الوجود في نفس الامر عن
الوجود في الخارج في الامر الاعتباري الانتزاعي وهو ما له تحقق
في نفس الامر بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض كحدوث
العالم وينفرد الوجود في الذهن عن الوجود في الخارج والوجود
في نفس الامر في الامر الاعتباري الاختراعي وهو ما ليس له تحقق
الا في ذهن المعتبر وفرض الفارض ككرم البخيل واختلف في نفس
الامر فقيل هو علم الله وقيل هو اللوح المحفوظ وقيل هو الامر
نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض قوله كما
يقال واجب الوجود موجود اي فالمراد ان ما نعتقده ونسميه
بواجب الوجود موجود في نفس الامر قوله وهذا الكلام مفيد
الخ كان الاولي ان ياتي بفاء التفريع ليكون مفرعا علي كون
المراد ما ذكره فحيث اريد به ما ذكره كان مفيدا الوجود شرط
الافادة بالارادة المذكورة واخذ الموضوع بحسب الاعتقاد
والمحمول بحسب نفس الامر حقيقة عرفية لانه مشهور بين الناس
بل حقيقة لغوية ايضا فما ذكر مطابق للعرف واللغة وقال السيد
السند ان اهل الميزان لا يخالف اهل العربية لانهم بصدد بيان
مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة اه قوله ربما يحتاج الي
البيان اي قلما يحتاج الي بيان معناه فرب للتقليل وقلة الاحتيا ح
باعتبار قلة المحتاجين وهم اصحاب الاذهان القاصرة التي لم

تتف علي ما قاله اهل اللغة واصطلح عليه اهل العرف
واهل الميزان من ان اتصاف الموضوع بوصف من الاوصاف بحسب
فرض العقل وهو في الحقيقة الاعتقاد واتصاف المحمول بوصف
من الاوصاف بحسب نفس الامر ولذلك كان اكثر من سمعه من
اصحاب الاذهان غير القاصرة يفهم منه هذا المعني كما في مثل
واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه
بحسب الاعتقاد ومحموله بحسب نفس الامر مشهور فيما بين الناس
فهو مفيد بلا احاجة الي بيان معناه الا بالنسبة الي الاذهان
القاصرة قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت هذا راجع لقوله كلام
مفيد فالمعني ان قول المص حقايق الاشيا ثابتة بعد حمله علي
ما ذكرنا كلام مفيد وليس كقولك الثابت ثابت المساوي لقول
القايل الامور الثابتة ثابتة فانه كلام غير مفيد لان القايل
قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع والمحمول بحسب
نفس الامر ولذا حكم بلغوية الحكم وكلام المص ليس من هذا القبيل لمغايرة
الموضوع فيه للمحمول كما تقدم ولو لم يعتبر القايل المثال
المذكور متحد الموضوع والمحمول لاخذه الموضوع بحسب الاعتقاد
والمحمول بحسب نفس الامر لكان مفيدا مثل كلام المص وبهذا
اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوانين تكلف
لانه ليس المقصود ان هناك فرقا بين عنوان قول المص حقايق
الاشيا ثابتة وعنوان قولك الثابت ثابت حيث اخذ الاول
بحسب الاعتقاد والثاني بحسب نفس الامر بل المقصود ان
القايل قد اخذ العنوان في قولك الثابت ثابت بحسب نفس الامر
وليس قول المص حقايق الاشيا ثابتة كذلك قوله ولا مثل قولك
انا ابو النجم وشعري شعري هذا راجع لقوله ربما يحتاج الي البيان
فالمعني

فالمعني ان قول المص حقايق الاشيا ثابتة قلما يحتاج لبيان
معناه لشهرته فيما بين الناس فلا يحتاج لبيان معناه الا اصحاب
الاذهان القاصرة وليس مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري فانه
يكثر احتياجه لبيان معناه لخفايه فان المراد به ان شعري الان
كشعري فيما مضي او شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والفصاحة
وهذا المعني خفي فيحتاج الي البيان كثيرا وهذا الفرق ظاهر ولك ان
تقول في الفرق بين كلام المص وقوله انا ابو النجم وشعري شعري ان
كلام المص يحتاج الي البيان لا بطريق التاويل والصرف عن
الظاهر المتبادر منه لشهرة المعني المراد به بخلاف قوله انا ابو النجم
وشعري شعري فانه يحتاج الي البيان بطريق التاويل والصرف
عن الظاهر المتبادر منه لعدم شهرة المعني المراد به وهو ان
شعري الآن كشعري فيما مضي او شعري هو الشعر المعروف
بالبلاغة والفصاحة فان قيل لا نسلم ان ذلك يحتاج الي
البيان بطريق التاويل والصرف عن الظاهر المتبادر منه لان المعني
المذكور يحصل بجعل الاضافة للعهد ويكون هو الظاهر المتبادر منه
لكونه هو المعني الحقيقي للاضافة اذ المعني علي جعل الاضافة للعهد
ان شعري المعهود وهو شعري الآن كشعري المعهود وهو شعري
فيما مضي او ان شعري هو الشعر المعهود وهو الموصوف بالبلاغة
والفصاحة اجيب بان هذا المعني لا يحصل بجعل الاضافة
للعهد لان معني العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا واما
ملاحظة كونه الآن او فيما مضي او معروفا بالبلاغة والفصاحة
فلا تدل عليه الاضافة فارادته ليست الا بالتاويل والصرف عن
الظاهر المتبادر وكم من فرق بين هذا المعني وبين البعض المعين

وبحث في ذلك بعض الفضلا بان المعتبر في العهد
ليس مقصورا علي التعين الشخصي فيجوز ان يراد به التعين
النوعي وهو الشعر الآن او فيما مضي او المعروف بالبلاغة
والفصاحة ورده عبد الحكيم بان الاضافة انما تدل علي ان
المراد بعض الاشعار معينا سواء كان معينا بالنوع او بالتشخص
واما تعيينه باعتبار كونه الآن او فيما مضي او معروفا بالبلاغة
والفصاحة فلا دلالة لها عليه ثم ان الوجهين
السابقين في الفرق بين قول لهم حقايق الاشيا ثابتة وقوله
انا ابو النجم وشعري شعري مبنيان علي ان المراد بالبيان
في قوله ربما يحتاج الي البيان بيانه ظهور الافادة والشهوات
المراد بالبيان بيان صدق الكلام باقامة الدليل عليه فيكون
معني قوله ربما يحتاج الي البيان قلما يحتاج الي بيان صدقه
باقامة الدليل عليه بالنسبة الي بعض الاشخاص كالسوفسطائية
وعلي هذا يكون ذكر قوله ربما يحتاج الي البيان لتاكيد كونه
مفيدا لانه المحتاج الي بيان صدقه اذ لو لم يكن مفيدا لما
احتاج الي بيان صدقه وانما اكده بذلك لان التسايل لما
انكر افادته حيث ادعي لغويته اكد افادته بذلك ورد علي الشارح
باعتبار حمل البيان في كلامه علي المشهور المذكور ان شعري شعري
كذلك اذ لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضي او
ان شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة والفصاحة من شاهد
خصوصا بالنسبة الي الاذهان القاصرة وما قيل من ان
شعري شعري يحتاج الي التاويل لا الي البيان مردود بانه كما
يحتاج في استقامة معناه الي التاويل يحتاج في اثباته الي بيان
صدقه

بيان معناه كما تقدم وعليه يكون ذكر قوله ربما يحتاج الي البيان لبيانه صح صح صح

صدقه باقامة الدليل عليه وح فلا يصح رجوع قوله ولا مثل قوله
انا ابو النجم وشعري شعري الي قوله ربما يحتاج الي البيان ومما
قال بعض الفضلا من انه نفي لاتحاد المسند والمسند اليه وليس
ناظر الي قوله ربما يحتاج الي البيان بعيد عن السياق هذا ولو
حمل لفظ الاشيا علي ما يعم الموجود والمعدوم بان يراد بها الامور
التي يصح ان تعلم ويخبر عنها فان الاشاعرة بل والماتريدية
لا ينكرون اطلاق الشي علي ما يعم الموجود والمعدوم مجازا لم
يتوجه سؤال اصلا لان السؤال انما نشا من مجموع الامور
الثلاثة التي من جملتها تفسير الشي بالموجود فقط وعلي هذا
فالمعني حقايق الامور التي يصح ان تعلم ويخبر عنها ثابتة
في الخارج وليست الحقيقة ماخوذة في ذلك باعتبار التحقق حتي يرد
ما ذكره الفاضل الجلبي من ان اللغوية باقية ولو اريد بالاشيا ما يعم
الموجود والمعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة فانه ناظر
في ذلك للفرق الذي اشار اليه الشارح بقوله وقد يقال الخ وهو
خلاف الاشهر كما تقدم فان قيل الحكم ح لا يصح لانه يقتضي ان
حقايق المعدومات ثابتة في الخارج وليس كذلك اجيب
بان المراد بالاشياء ح الجنس كما سيحققه الشارح وثبوت حقايق
الجنس يكفيه ثبوت حقايق بعض افراده وهو الموجودات
وظاهر ذلك كله ان محل الشاهد قوله وشعري شعري
وجعل بعضهم قوله انا ابو النجم محل الشاهد ايضا فانه يحتاج
الي البيان كان يقال المراد به انا المعروف بالكرم لكنه لم يعترج
علي ذلك العلاقة الخيالية قوله علي ما لا يخفي اي لما لا يخفي فعلي
للتعليل قوله وتحقيق ذلك اي اثباته علي الوجه الحق في ضمن

انا المعروف بالبلاغة والفصاحة فهو شعر انا حاتم فان المراد به صح صح صح

قاعدة كلية واسم الاشارة عائد لكل من السؤال والجواب
فقوله يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات
تحقيق للجواب وقوله دون البعض تحقيق للسؤال فحقائق
الاشياء لها اعتبارات احدهما كونها ماهيات الامور الموجودة لها صح
في نفس الامر وبهذا الاعتبار يكون الحكم عليها بانها ثابتة
في نفس الامر لغوا وثانيهما كونها ماهيات الامور الموجودة
في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يكون الحكم بانها ثابتة في نفس
الامر مفيدا **قوله** اي الشيء كالانسان في مثاله الآتي وقوله
له اعتبارات مختلفة اي كاعتبار كونه جسما ما واعتبار
كونه حيوانا ناطقا وقوله يكون الحكم عليه بشيء الخ وكذا الحكم
به على شيء فقد يكون للشيء اعتبارات مختلفة يكون الحكم به
على الشيء مفيدا باعتبار تلك الاعتبارات دون البعض وقوله
بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات اي كالجسمية وقوله دون
البعض اي كالحيوانية والناطقية **قوله** كالانسان مثال
للشيء الذي له اعتبارات مختلفة فان له اعتبارين كما يعلم
من كلام الش وقوله اذا اخذ من حيث انه جسم ما اي
اذا لوحظ من حيث انه جسم اي جسم كان بان كان السامع
يعلم ان الانسان جسم ما ولا يعلم انه حيوان ناطق وقوله
كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا اي لتحقق شرط الافادة
السابق اذ الجسم الملحوظ في الموضوع غير الحيوانية الملحوظة
في المحمول وقوله واذا اخذ من انه حيوان ناطق اي اذا لوحظ حيث صح
من حيث الحيوانية والناطقية بان كان السامع يعلم ان
الانسان حيوان ناطق وقوله كان ذلك لغوا اي لعدم تحقق شرط
الافادة

الافادة المتقدم اذ الموضوع مستلزم للمحمول لان الحيوانية جزء
من مجموع الحيوانية والناطقية **قوله** والعلم بها الخ اللام في العلم
لاستغراق الانواع كما يؤخذ من قول الش من تصوراتها الخ فهي
لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق خلافا لمن خصصه
بالتصديق وهو صاحب القيل الآتي ولا يرد ان جعل اللام
لاستغراق الانواع مما لم يعهد عند اهل العربية لانها انما حملت
على ذلك بمعونة المقام فان المقام للرد على السوفسطائية ومنهم
اللاادرية ولا يكفي في الرد عليهم جعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون
ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك وهو من التصور
ولا قرينة على العهد حتى يخص بالتصديق فيجب الحمل على الاستغراق
فما قيل ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلقا فضلا عن
الاستغراق النوعي ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** اي بالحقائق فالضمير
عائد على الحقائق من غير تقدير مضاف بخلافه على القيل الآتي **قوله**
من تصوراتها الخ بيان للعلم بها وفي كلامه حذف من الاول لدلالة
الثاني والتقدير من تصوراتها واحوالها اخذا مما بعده ولا يرد
ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد تصورات
احوالها والتصديق باحوالها من العلم بها لان العلم بحال الشيء
من حيث نسبته الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء **فان قيل** يكفي
في الرد على السوفسطائية حمل العلم على التصديق بثبوتها واما
حمله على ما يشمل التصور فلا حاجة اليه اجيب بان
المقصود الاهم الاستدلال بوجود المحدثات على ثبوت الصانع
وصفاته وهو كما يتوقف على التصديق يتوقف على التصور لان
التصديق لا يحصل بدون تصور الطرفين بل ويتوقف ايضا على

التصديق باحوالها في قدر الثبوت وقال لا يتم غرض
الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين الاول ظن
كفاية العلم بالثبوت مع انه لا يكفي اذ لابد في الاستدلال المذكور
من العلم باحوالها ايضا والثاني ظن وجوب التقدير مع انه
لا يجب اذ لا معنى للعلم بالحقايق الا تصورها والتصديق بها
وباحوالها قوله والتصديق بها اي بثبوتها وقوله وباحوالها
اي بثبوت احوالها من الحدوث والامكان ونحوهما كالجوهرية
والعرضية قوله متحقق اي ثابت في نفسه ان قلنا بان العلم
من قبيل الاضافة او موجود في الخارج ان قلنا بانه من قبيل الكيف
وهو الراجح قوله وقيل المراد العلم بثبوتها اي المراد من قول
المص والعلم بها العلم بثبوتها فالضمير راجع للحقايق بتقدير
مضاف وقيل الضمير راجع لثبوت الحقايق المفهوم من قوله ثابتة
على حد قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وتانيث الضمير باعتبار
المضاف اليه فيكون المضاف قد اكتسب التانيث من المضاف اليه
وبحث فيه بان الاضافة هنا بحسب المعنى وهي لا تكفي في
الاكتساب المذكور قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق علة
لكون المراد ما ذكر وخبر لمحذوف اي للجزم بانه لا علم لاحد من عامة
الخلق بجميع الحقايق موجود وحينئذ لا يستقيم كلام المص الا بتقدير
الثبوت اذ لو لم نقدر الثبوت لاقتضى بواسطة ان الضمير
عائد على حقايق الاشيا وهو جمع مضاف فيفيد العموم ان العلم
بجميع الحقايق متحقق وهو باطل فتخلص من بطلانه بتقدير [فنتخلص / بين]
الثبوت ويرد عليه انه ان اريد بقوله لا علم الخ عدم العلم بالجميع
تفصيلا فمسلم لانه ليس في قدرة احد من عامة الناس ولا يضر المص

لانه

لانه غير مراد فان الغرض من ذلك الرد على السوفسطائية ولا حاجة
في الرد عليهم الى اثبات العلم التفصيلي بل يكفي اثبات العلم الاجمالي
وان اريد به عدم العلم بالجميع اجمالا فممنوع لان قولنا حقايق
الاشيا ثابتة يتضمن العلم بالجميع اجمالا اذ الحكم على الشي فرع عن
تصوره وقد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشيا فيكون
معلوما لنا البتة اذ الاعتقاد لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر
كاف في العلم الاجمالي لا يقال نحن نقيد العلم في قول المص والعلم
بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت بكونه بالكنه وح يكون مراده
العلم بالجميع تفصيلا لان العلم بالكنه لا يكون اجمالا فيكون محض
لانه يقتضي ان العلم بجميع الحقايق بالكنه متحقق وهو باطل كما تقدم
لانا نقول لا دليل على هذا التقييد فان قيل عليه دليل وهو
قصد الرد على اللاادرية فانهم معترفون بالعلم بوجه ضرورة انهم
شاكون والشك فرع التصور فلو لم نقيد بالكنه لم يحصل الرد عليهم
اجيب بان الرد عليهم يحصل بدونه بان يكون المراد بالعلم
ما يشمل التصور بالكنه وبالوجه مع ان تعميم الشي العلم بقوله من
تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ينافي التقييد بالكنه لان
التقييد بالكنه مبني على ان المراد بالعلم خصوص التصور لا ما يشمل
التصديق ولو سلم تحقق التقييد بالكنه عند عدم تقدير الثبوت
فبطلان المقيد وهو العلم المقيد بالكنه لا يوجب تقدير الثبوت
للخلوص من ذلك البطلان بل يجوز ان يترك القيد وهو كونه بالكنه
ويكون المراد العلم مطلقا كما فعله الش وبه يحصل الخلاص من
البطلان المذكور لان بين تقدير الثبوت والتقدير بالكنه منع الجمع
كما في قولك هذا الشي اما شجر او حجر والامران اللذان بينهما منع الجمع

لايستلزم عدم احدهما عين الآخر فح لايستلزم عدم
تقدير الثبوت التقييد بالكنه وقد يقال ايضًا لصاحب القيل
المذكور ثبوت الكل غير معلوم فلا يصح تقدير الثبوت وان
اردت ثبوت بعض الحقايق فلا وجه للعدول عن الظاهر
وهو عدم التقدير لصحة ارادة البعض من غير تقدير الثبوت
وبقولنا فيما سبق لاحد من عامة الخلق يندفع ما يقال ان
القطع بانه لا علم بجميع الحقايق ينفيه قوله تعالى وعلم
آدم الاسماء كلها وينفيه ايضا علمه تعالى بجميع الحقايق
قوله والجواب اي عما قاله صاحب ذلك القيل من انه
على تقدير عدم الثبوت يكون كلام المص باطلا للقطع بانه
لا علم بجميع الحقايق وقوله ان المراد الجنس اي ان المراد
بمرجع الضمير وهو الحقايق الجنس المتحقق في ضمن بعض
الافراد وح فيصح كلام المص من غير تقدير الثبوت ويرد
عليه ان ثبوت الجنس لا يلزم ان يكون في ضمن ما يشاهد
من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجود
ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها كما مر
في كلامه حيث قال ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود
ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ويجاب
عنه بان الكلام السابق على حذف المضاف لان المراد التنبيه
على وجود جنس ما يشاهد سواء كان في ضمن ما يشاهد او في
ضمن غيره كالامور المغيبة عنا مما تحت الارض مثلا ونقول
ان قوله حقايق الاشيا ثابتة والعلم بها متحقق يدل
على ثبوت شي من الاشيا وتحقق العلم به واذا ثبت شي من
الاشيا

الاشيا وتحقق العلم به فالاحق بالثبوت وتحقق العلم به
هو هذه المشاهدات لانها اظهر وجودا واسبق في الذهن
حصولا وكفى بهذا القدر تنبيها قال العلامة عبد الحكيم وفي
كفاية هذا القدر في التنبيه تامل اه ولعل وجه التامل
ان الاحقية المذكورة لا تمنع احتمال تحقق الجنس في ضمن غير
ما يشاهد وبحث العلامة عبد الحكيم ايضًا في الجواب الاول
بان وجود جنس ما يشاهد لا يكون الا في ضمن ما يشاهد دون
غيره لان معنى وجود جنس ما يشاهد وجود ماهية ما يشاهد
ولو في ضمن بعض افراد ما يشاهد اللهم الا ان يراد بالجنس الجنس
المنطقي وهو كما يكون في ضمن ما يشاهد يكون في ضمن غيره
لكونهما فردين له لكن حمله عليه بعيد فالجواب اما مبني على
التلبيس من المجيب او اللبس عليه قوله ردا على القائلين
الخ علة لكون المراد الجنس لا موجبة لها لان الرد كما يكون
بارادة الجنس يكون بارادة الجميع ويحتمل على بعد انه تعليل
لمحذوف والتقدير واتى بقوله حقايق الاشيا ثابتة والعلم
بها متحقق ردا على القائلين الخ وقوله بانه لا ثبوت لشي من
الحقايق الرد على القائلين بذلك وهم العنادية والعندية حصل
بقوله حقايق الاشيا ثابتة وقوله ولا علم بثبوت حقيقة الخ
الرد على القائلين بذلك وهم اللاادرية حصل بقوله والعلم
بها متحقق كذا كتبوا وكتب بعضهم ان الرد على القائلين
بالاول وبالثاني حصل بقوله والعلم بها متحقق لكن الرد على
القائلين بالثاني حصل بالتصديق والرد على القائلين بالاول
حصل بالتصور لانهم يقولون لا ثبوت لشي من الحقايق حتى

على ما هو المتبادر
وعليه فهي علة مصححة
لارادة الجنس صح

يتصور وح يكون حصل الرد عليهم مرتين الاولي بقوله
حقايق الاشيا ثابتة والثانية بقوله والعلم بها متحقق وقوله
ولا بعدم ثبوتها اي بل لانه لا يتم معني الشك بدونه اذ المراد انه
رد علي القايلين بالشك وهم اللاادرية اللاادرية ومعني
الشك بدون نفي العلم بعدم الثبوت فاندفع ما قد يتوهم من ان
قوله والعلم بها متحقق انما هو رد لنفي العلم بثبوت حقيقة
لا لنفي العلم بعدم ثبوتها قوله خلافا للسوفسطائية اي قال اهل
الحق ما سبق حال كونهم مخالفين للسوفسطائية عن آخرهم
فقوله خلافا للسوفسطائية حال من اهل الحق وهو راجع
للجملتين السابقتين فان طائفتين من السوفسطائية تنكران
ثبوت الحقايق وطائفة منهم تنكر تحقق العلم بها كما يعلم من
صنيع الشارح والسوفسطائية قوم من حكماء اليونان توغلوا في
الرياضة حتي اتوا بالهذيانات الذي منه ما حكي عنهم وهم
منسوبون الي سوفسطا التي هي اسم للحكمة المموهة كما سيذكره
الشارح قوله فان منهم الخ تعليل لقوله خلافا للسوفسطائية
وقوله من ينكر حقايق الاشيا اي ينكر ثبوتها في نفس الامر بحسب
ذاتها وبحسب الاعتقاد وانكارهم للحقايق فلا يختص
بحقايق الاشيا التي هي الموجودات فتخصيص الشارح لانكارهم لها
بالذكر حيث قال من ينكر حقايق الاشيا جري علي وفق السياق لان
سياق الكلام في حقايق الاشيا وقد تقدم تفسير الشيء بالموجود
والاظهر ان تحمل الاشيا ههنا علي المعني الاعم وهو ما يصح ان
يعلم ويخبر عنه فيدخل فيها الموجودات وغيرها قوله ويزعم
اي يعتقد اعتقادا باطلا ويلزم علي ذلك التناقض في كلامهم
فانهم

فانهم نفوا حقايق الاشيا واثبتوا الاعتقاد وهو حقيقة من
الحقايق ففي كلامهم نفي واثبات وقوله اوهاما اي امور متوهمة
وقوله وخيالات اي امور متخيلة وهذا العطف من قبيل عطف
المرادف وقوله باطلة اي لا ثبوت لها لا بحسب ذاتها ولا بحسب
الاعتقاد فهي عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء حتي
اذا جاءه لم يجده شيئا قوله وهم العنادية نسبة الي العناد
سموا بذلك لانهم يعاندون العقلاء في ثبوت حقايق الاشيا ويدعون
الجزم بعدم تحقق شيء في نفس الامر ولذلك قال في شرح
المواقف ومنهم فرقة تسمي بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون
انهم جازمون بان لا موجود اصلا ويقولون ما من قضية
بديهية او نظرية الا ولها قضية معارضة لها تقاومها وتماثلها
في القوة فلا تتحقق نسبة امر ما الي آخر في نفس الامر فلا تكون
الحقايق الا اوهاما وخيالات باطلة كالسراب فليس في الحقيقة
رب ولا عبد ولا نبي وهذا كما تري مخالف لما ذهب اليه
الصوفية الوجودية من ان الكل في الحقيقة راجع الي الوجود
المجرد العاري عن التكثر وان التمايز انما هو بحسب التعينات
الوهمية وهذا هو المراد بوحدة الوجود فمن قال مراد
السوفسطائية نفي حقيقة سوي الحق فيكون راجعا الي
مذهب الصوفية الوجودية فلم يتتبع كلامهم ولم يتفحص دلائلهم
قوله ومنهم من ينكر ثبوتها اي ينكر تقررها في نفس الامر باعتبار
ذاتها وقطع النظر عن الاعتقادات وقوله ويزعم انها تابعة
في الثبوت في نفس الامر للاعتقاد فعندهم انها غير ثابتة
في نفس الامر باعتبار ذاتها وقطع النظر عن الاعتقاد وثابتة

ثلثها

[illegible]

في نفس الامر باعتبار الاعتقاد ففي كلامهم نفي واثبات فيكون
في كلامهم تناقض كالعنادية ولذلك قال في شرح المقاصد في
كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
ونفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة وبما تقرر في بيان
ما ذهب اليه العنادية والعندية ظهر الفرق بين مذهبيهما لان
العنادية ينفون ثبوت الحقايق في نفس الامر باعتبار ذاتها وباعتبار
الاعتقاد والعندية ينفون ثبوتها في نفس الامر باعتبار
ذاتها لا باعتبار الاعتقاد كما في قواعد العربية فانها ليست من
العلوم الثابتة باعتبار ذاتها وقطع النظر عن لغة العرب ومن
العلوم الثابتة باعتبار لغة العرب قوله حتى ان الخ تفريع
علي كونها تابعة للاعتقادات فهو بكسر الهمزة وقوله اذا اعتقدنا
الشي جوهرا فجوهر اي اذا اعتقدنا الشي كالحجر جوهرا فهو
جوهر في نفس الامر تبعا للاعتقاد وقوله او عرضا فعرض
اي اذا اعتقدنا الشي كالشجر عرضا فهو عرض في نفس الامر تبعا
للاعتقاد وقوله او قديما فقديم اي اذا اعتقدنا الشي كالسما
والارض قديما فهو قديم في نفس الامر تبعا للاعتقاد وقوله
او حادثا فحادث اي اذا اعتقدنا الشي كزيد وعمرو حادثا فهو
حادث في نفس الامر تبعا للاعتقاد فالجوهرية والعرضية والقدم
والحدوث بل وساير المعاني تابعة للاعتقادات عندهم بخلافه
عندنا فانا نقول نعتقد هذا الشي مرا لانه في نفسه كذلك
وهم يقولون هذا الشي مر لانا نعتقده كذلك ويستدلون
بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فيدل على ان المعاني
تابعة للادراكات ولذلك يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة
اليه

اليه وباطل بالنسبة الي خصمه تبعا للاعتقاد فلما كان مذهب
الشخص بالنسبة اليه مطابقا لما في نفس الامر بالنظر لاعتقاده
كان حقا ولما كان بالنسبة الي خصمه مخالفا لما في نفس الامر
بالنظر لاعتقاده كان باطلا كما ان تقديم المضاف علي المضاف
اليه حق بالنسبة للغة العرب وباطل بالنسبة للغة الفرس
والعكس بالعكس ولا يخفي انه يلزمهم كون الشي الواحد جوهرا
وعرضا علي تحقق الاعتقادين بان اعتقد شخص جوهريته واخر
عرضيته وكون الشي الواحد قديما وحادثا كذلك قوله وهم العندية
نسبة الي عند بمعني الاعتقاد كما يقال عند ابي حنيفة كذا
وسموا عندية لانهم يقولون بان ثبوت الاشيا تابع للعند اي
الاعتقاد قوله ومنهم من ينكر العلم الخ فهولاء لا يقولون
بثبوت حقايق الاشيا ولا بعدم ثبوتها بل يقولون لا ندري
قوله بثبوت شي اي ثبوته في نفس الامر وقوله ولا ثبوته اي وعدم
ثبوته كذلك قوله ويزعم انه شاك وشاك في انه شاك
اي يقول ذلك قولا باطلا فهذا الزعم بمعني القول الباطل
لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك وفسره العصام
بالاعتقاد الباطل والزمهم التناقض حيث اعتقدوا انهم شاكون
مع كونهم انكروا الاعتقاد قوله وهلم جرا اي ويستمر علي كونه
شاكا في كونه شاكا فيشك في انه شاك ويشك في انه شاك وهكذا
الي ما لا نهاية له قوله وهم اللاادرية نسبة للاادري
لانه اذا سيل احدهم عن اي شي اجاب بلا ادري ويقال هم
افضل السوفسطائية كما قاله العلامة العصام لان الشاك افضل
من الجاهل جهلا مركبا قوله لنا تحقيقا انا نجزم الخ لنا خبر مقدم

الواحد
صح

وانا بجزم مبتدا مؤخر وتحقيقا اما حال او تمييز والمعني
علي الاول جزمنا بالضرورة الخ دليل لنا حال كونه تحقيقا اي
محققا لما ادعيناه من ثبوت حقايق الاشيا وان العلم بهما
متحقق وعلي الثاني جزمنا بالضرورة الخ دليل لنا من جهة
التحقيق اي تحقيق ما ادعيناه مما ذكر لانه يعلم منه ثبوت
حقايق الاشيا وان العلم بها متحقق فان ثبوت حقايق
الاشيا هو متعلق الجزم المذكور والجزم هو العلم وعلم من
قوله تحقيقا ان هذا الدليل دليل تحقيقي والدليل التحقيقي
هو المحقق للمدعي وان لم يكن ملزما للخصم كما هنا فان
هذا الدليل لا يلزم السوفسطائية لانهم يقولون ان ما جزمتم
به وهم وخيال قوله بالضرورة اي جزما ملتبسا بالضرورة
فان قيل قد جعل الجزم بالضرورة شاملا لما ثبت
بالبيان اي البرهان مع ان ما ثبت بالبرهان ليس بالضرورة
لان الضرورة عدم التوقف علي النظر والاستدلال فلا
يظهر جعل الجزم بالضرورة شاملا لما ثبت بالبيان
اجيب بان المراد بالضرورة اليقين لا عدم التوقف
علي النظر والاستدلال والمعني جزما ملتبسا باليقين من
ملابسة العام للخاص لان الجزم اعم من اليقين او ان المراد
بالبيان التنبيه لا البرهان والضروري قد ينبه عليه
لانه قد يغفل عنه قوله بثبوت متعلق بجزم والبا فيه
للتعدية وقوله بعض الاشيا اي الذي هو الضروري منها وقوله
بالعيان متعلق بجزم والبا فيه للسببية والعيان بكسر العين
المعاينة وهي المشاهدة باحدي الحواس الخمس الظاهرة لا بخصوص
البصر

قف

البصر وقوله وبعضها اي الذي هو النظري منها كحدوث
العالم وقوله بالبيان متعلق بجزم والباء فيه للسببية
والبيان اما البرهان او التنبيه علي ما تقدم قوله والزاما
عطف علي تحقيقا فهو اما حال او تمييز والمعني علي الاول التر دبد
الآتي دليل لنا حال كونه الزاما اي ملزما للسوفسطائية ان
يقولوا بما قاله اهل الحق وعلي الثاني الترديد الاتي لنا من
جهة الالزام اي الزام السوفسطائية ان يقولوا بما قاله اهل
الحق وعلم من قوله الزاما ان هذا الدليل دليل الزامي والدليل
الالزامي هو الملزم للخصم ان يقول بمدعي المستدل وان لم يكن
محققا للمدعي لكون احدي مقدماته غير صحيحة لكن الخصم
يعترف بصحتها وهذا الدليل محقق للمدعي ايضا وانما اتي بهذا
الدليل الالزامي مع ان الحق انه لا طريق للمناظرة معهم كما سيجيء
لحفظ الطالب للحق من اتباع ما ذهبوا اليه من الباطل لانه
اذا راي ان لنا دليلا يلزمهم رسخ في ذهنه اعتقاد بطلان
ما ذهبوا اليه قوله انه اي الحال والشان وقوله ان لم يتحقق
نفي الاشيا فقد ثبتت اي ان لم يثبت نفي الاشيا الذي ادعيتموه
بقولكم لا شيء من الحقايق بثابت فقد ثبتت الاشيا اي
جنسها لما علمت فيما تقدم من ان المراد الجنس فكانه قال فقد
ثبت بعض الاشيا ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق
الايجاب الجزئي والا لزم ارتفاع النقيضين مع ان عدم
ارتفاع النقيضين واجب فارتفاعهما محال وقوله وان
تحقق والنفي الخ اي وان ثبت نفيكم المذكور في نفس الامر والحال
ان النفي حقيقة من الحقايق فالجملة حالية وقوله لكونه نوعا من

الحكم اي كلون النفي قسما من الحكم وهو حقيقة من الحقايق
فيكون النفي كذلك لان ما كان قسما من شي هو من افراد شي
آخر كان فردا من افراد ذلك الشي الآخر وقوله فقد ثبت
شي من الحقايق اي الذي هو نفيكم المذكور وقوله فلم يصح
نفيها علي الاطلاق اي كما قلتم لمعارضته بثبوت شي من
الحقايق وهو النفي الذي اعترفتم به فالايجاب الجزئي ابطل
السلب الكلي ويرد علي الشق الاول من الترديد ان عدم
ارتفاع النقيضين خيال عندهم وح فلا يلزم من عدم
تحقق نفي الاشيا ثبوتها فلا يكون هذا الدليل ملزما لهم فلا يصح
قوله وان اما الخ فالصواب في الالزام ان يقتصر علي الشق
الاخير من الترديد وهو قوله وان تحقق والنفي الخ فيقال انكم
جزمتم بنفي الحقايق علي الاطلاق موجودة كانت او معدومة
حيث قلتم لا شي من الحقايق بثابت وهذا النفي من جملة
تلك الحقايق وقد اعترفتم بانه ثابت في نفس الامر حيث
تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ما نفيتم فينتقض
نفيكم الذي ادعيتموه ولا يرد علي هذا الشق مثل ما ورد
علي الشق الاول بان يقال النفي من المخيلات عندهم لانهم
معترفون باثباته حتي تمسكوا علي اثباته بالشبه وظاهر
ما تقرر ان انكارهم للحقايق شامل للموجودات وغيرها
وعليه فالزامهم بالنفي ظ وقد يتوهم ان انكارهم مقصور
علي الحقايق الموجودات وحينئذ يكون الزامهم بالنفي غير ظ
لانه ليس من الحقايق الموجودات فيوجه الالزام بان النفي
حكم والحكم تصديق والتصديق قسم من العلم والعلم من

الاعراض

الاعراض الموجودة في الخارج ويرد علي هذا التوجيه انه لا وجود
للعلم في الخارج عند الاكثر من المتكلمين وانما هو من النسب
والاضافات فكيف يمكن الزامهم بامر ينكر وجوده اكثر من يثبت
الحقايق ولو ثبت انه موجود فبانظار دقيقة فكيف ينبغي الالزام
لمنكري اجلي البديهيات علي مثل الامر الخفي لا يقال لا حاجة في توجيه
الالزام علي توهم ان يكون انكارهم مقصورا علي الموجودات
في الخارج الي التكلف السابق لان حاصل ترديد الالزام انما هو
في التحقق وهو بمعني الوجود فيصير معني الترديد ح ان لم يوجد
في الخارج والنفي حقيقة من الحقايق فقد ثبت شي من الحقايق وهو
النفي لانا نقول ليس التحقق ههنا بمعني الوجود في الخارج لبطلت
الملازمة في الشق الاول من حاصل ترديد الالزام وهو ان لم يتحقق
نفي الاشيا فقد ثبتت لان معناه علي ذلك ان لم يوجد نفي الاشيا
في الخارج فقد ثبتت الاشيا اي وجدت مع ان عدم وجود
نفي الاشيا في الخارج لا يستلزم وجود الاشيا لجواز ان يكون
النفي ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا توجد الاشيا لثبوت
نفيها في نفسه وان كان معدوما في الخارج قوله ولا يخفي انه انما
يتم علي العنادية اي لانهم نافون لثبوت الاشيا في نفس الامر باعتبار
ذاتها وباعتبار الاعتقاد وعدم تمامه علي اللاادرية ظاهر لانهم
ينفون الاشيا كما لا يثبتونها بل شاكون وشاكون في انهم شاكون
فاذا وجهنا اليهم الالزام المذكور يقولون لا ندري هل تحقق
النفي اولا واما عدم تمامه علي العندية ففيه تامل لانهم يقولون
بنفي الاشيا في نفس الامر بالنظر لذاتها وان كانوا يقولون بثبوتها
في نفس الامر بالنظر للاعتقاد نعم يتوجه اليهم الالزام المذكور با

هم

بل بمعني الثبوت في نفس الامر لانه لو كان بمعني الوجود في الخارج مرمي

لنسبة

الي نفيهم للاشيا في نفس الامر بالنظر لذاتها فيقال لهم
ان لم يتحقق نفي الاشيا في نفس الامر بالنظر لذاتها فقد
ثبتت الاشيا في نفس الامر بالنظر لذاتها وان تحقق في نفس
الامر والنفي حقيقة من الحقايق فقد ثبت شي من الحقايق.
في نفس الامر بالنظر لذاته فلم يصح نفي ثبوتها في نفس الامر
بالنظر لذاتها علي الاطلاق وقد عرفت انه يرد علي الشق
الاول ما تقدم فالصواب في الالزام الاقتصار علي الشق الاخير
قوله قالوا الخ هذا قدح في الدليل الاول وهو التحقيقي المشار له
بقوله لنا تحقيقا الخ والضمير للسوفسطائية لكن المراد بهم
فرقة منهم وهم اللاادرية لانه ما ذكر دليلهم اذ لا يحصل منه
الا الشك فان حاصله انه لا وثوق بالعيان الذي هو سبب
في الضروريات ولا بالبيان الذي هو سبب في النظريات
فتعين الشك ويمكن ان يقال انه دليل العنادية والعندية
ايضا علي نفي الثبوت في نفس الامر لكن بضميمة ان ما لا دليل
عليه ليس بثابت لان الاصل العدم لا يقال ان الشك من قبيل
التصور فكيف تقيم اللاادرية عليه دليلا مع ان الدليل لا يقال
الا علي التصديق لانا نقول غرضهم من هذا الدليل حصول
الشك لا اثبات امر او نفيه واعلم انه اختلف
في تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات
فقال بعضهم انه تضليل لطلاب الحق وقال العلامة
العصام ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة
الايقاظ للطالب من نوم الغفلة والتنبيه له علي انه لا يعتمد
علي ما يبدو للعقل الا بعد ان يتامل حق التامل انتهي ببعض
تصرف

تصرف قوله الضروريات اي الحقايق المدركة بالضرورة التي هي من
جملة الحقايق التي وقع فيها النزاع بين اهل الحق والسوفسطا ئية
والضروريات جمع ضروري وهو ما لا يتوقف علي نظر واستدلال
وان توقف علي حدس اي تخمين كقولهم نور القمر مستفاد من نور
الشمس او علي تجربة كقولهم السقمونيا مسهلة للصفرا او علي حس
كقولهم النار حارة ومما يتنبه له ان قولهم الضروريات والبد يهيات
والنظريات والخلط والاختلافات والاحوال والصفراوي وغير
ذلك مبني علي زعم اهل السنة فقولهم الضروريات اي علي زعمكم
وكذا الباقي لانهم يدعون الشك في كل شي حتي في الشك نفسه
قوله منها حسيات اي من الضروريات حقايق تدرك بالحس بان
كانت تدرك باحدي الحواس الخمس الظاهرة قوله والحس قد يغلط
كثيرا اي وكلما كان كذلك فلا وثوق بمعلومه فحصل الشك وقس علي
ذلك ويغلط بفتح اللام كيعلم واسناد الغلط الي الحس مجاز اذ هو
سبب في غلط صاحبه كما يشير اليه التمثيل بالاحول والصفراوي
فان قيل قد الداخلة علي المضارع للقلة وح فالاتيان بقد
ينافي قوله كثيرا اجيب بان قد الداخلة علي المضارع قد
تستعار للتحقيق فتستعمل فيه ايضا كما في قوله تعالي قد يعلم الله
المعوقين منكم علي ان التقليل بحسب الاضافة لا ينافي الكثرة في
نفسه فقلة الغلط بالنسبة للاصابة لا تنافي كثرته في ذاته
وقال بعض الفضلا التحقيق ان قد الداخلة علي المضارع تفيد
القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان
لا ينافي الكثرة بحسب المادة اهـ قوله كالاحول هذا مثال لمن غلط
بسبب حس البصر والمراد بالاحول من يتكلف الحول بغمز جفنه

لانه الذي يري الواحد اثنين واما الاحول المخلقي فلا
يري الواحد اثنين لاعتياده الوقوف علي الصواب في الروية
قوله يري الواحد اثنين اي بسبب انحراف في العصبتين
او غير ذلك كانعكاس الشعاع في روية من يكابد الحول بغمز جفنه
فراي القمر قمرين وقوله اثنين مفعول مطلق بتقدير مضاف اي
يري الواحد روية اثنين لا مفعول ثان ليري لانها بصرية
وهي لا تنصب الا مفعولا واحدا قوله والصفراوي
هذا مثال لمن غلط بسبب حس الذوق والصفراوي هو الذي
شاء مزاجه فغلب عليه خلط الصفرا قوله يجد الحلو مرا اي
بسبب تكيفه عند ملاقاته فمه بكيفية فمه وقوله مرا مفعول مطلق
بتقدير مضاف اي وجدان مرة لا مفعول ثان ليجد لانه بمعني
يصيب وهو لا ينصب مفعولين الا اذا كان بمعني يعلم قوله
ومنها بديهيات اي ومن الضروريات حقايق تدرك بالبداهة
اي بمجرد التوجه اليها والبديهيات جمع بديهي وهو ما لا يتوقف
علي شيء اصلا وقيل ما لا يتوقف علي نظر واستدلال وان توقف
علي حدس او تجربة او حس فهو اخص من الضروري علي الاول
ومرادف له علي الثاني ويوخذ من قوله منها ان الضروريات
لا تنحصر في الحسيات والبديهيات وانما اقتصر عليهما لانهما اظهر
الاقسام قوله وقد يقع فيها اختلافات اي كان يقال امكان
انقلاب الرصاص ذهبا ثابت في نفس الامر فيقال ليس بثابت في
نفس الامر وقوله وتعرض شبه يفتقر في حلها الي انظار دقيقة
اي كان يقول في المثال المتقدم من قال بعدم الثبوت لو كان ثابتا
لكان امكان انقلاب الواحد من نصفيته للاثنين الي ربعيته لهما
ثابتا

ثابتا فيفتقر في حل تلك الشبهة الي نظر دقيق بان يقال فرق بين
انقلاب الرصاص ذهبا وانقلاب الواحد من النصفية الي الربعية
لان الاول ممتنع عادة فقط واما الثاني فهو ممتنع عقلا وعادة
والشبه جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل وان شئت قلت
كلام مزخرف الظاهر فاسد الباطن وحلها دفعها والانظار الادلة
والدقيقة الخفية التي يختص بادراكها الاذكيا ومن الجايز ان
لا يطلع عليها فلا ترتفع الشبه وح يكون عروض الشبه مانعا من
الجزم بثبوت البديهيات فيحصل الشك كما تقول اللاادرية قوله والنظ يا
اي الحقايق المدركة بالنظر التي هي من جملة الحقايق التي وقع فيها النزا ع
بين اهل الحق والسوفسطائية والنظريات جمع نظري وهو
ما يتوقف علي نظر واستدلال وذلك كحدوث العالم وقوله
فرع الضروريات اي لانها لا تستنتج الا من الضروريات ابتداء
او انتهاء فاذا كانت المقدمات نظرية فلا بد ان تنتهي الي مقدمات
ضرورية وقوله ففسادها فسادها اي ففساد الضروريات
سبب فسادها اي النظريات لابتناء النظريات علي الضروريات
قوله ولهذا كثر فيها اختلاف العقلا اي ولاجل كون فساد
الضروريات سبب فساد النظريات كثر فيها اختلاف العقلا وبحث
فيه بان اختلاف العقلا في النظريات لا يترتب علي ذلك فضلا عن
كثرته نعم الاختلاف في الضروري يوجب الاختلاف في النظر ي
المبني عليه وحيث كثر الاختلاف فيها لم يحصل جزم بحقيتها بل
يحصل الشك كما تقول اللاادرية قوله قلنا الخ اي قلنا ذلك
في رد شبههم التي قدحوا بها في دليلنا فقوله غلط الحس في البعض
الخ رد لشبهة القدح في الحسيات وقوله والاختلاف في البديهي

الخ رد لشبهة القدح في البديهيات وقوله وكثرة الاختلافات الخ
رد لشبهة القدح في النظريات ولم يتعرض لقوله تعرض
شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة وحاصله ان
عروض الشبه التي يفتقر في حلها الى انظار دقيقة لا يقدح في
الجزم بثبوت البديهيات في نفس الامر فان العقل يجزم بها
بالبداهة لا بالنظر حتى يقدح عروض الشبه المذكورة في جزمه
بذلك فاذا عرضت له لا يلتفت اليها لجزمه ببطلانها اجمالا
بسبب كونها مصادمة للضرورة ولو تصدى لحلها الذي
يفتقر فيه الى انظار دقيقة لم يكن لتحصيل الجزم بها بل دفعا
لما يقع في ذهن القاصرين من تلك الشبه **قوله** غلط الحس الخ
حاصل هذا الرد منع كبرى قياس مشار اليه بقوله
فيما تقدم والحس قد يغلط الخ ونظمه هكذا الحس قد يغلط
في بعض الافراد ومتى غلط في البعض جاز ان يغلط في الكل وتقرير
المنع ان يقال لا نسلم ان الحس اذا غلط في البعض جاز ان
يغلط في الكل فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية
موجودة في ذلك البعض وهو لا ينافي الجزم في البعض الآخر
بسبب انتفاء اسباب الغلط **قوله** في البعض اي بعض الافراد
كالاحول والصفراوي وراكب السفينة فانه يترك شعاع
بصره على الشط فيراه سائرا وقوله لاسباب جزئية اي كالحول
وخلط الصفرا وتحرك شعاع بصر راكب السفينة على الشط
قوله لا ينافي الجزم بالبعض اي لا ينافي الجزم بثبوت الحقائق
الحسية كحلاوة العسل في البعض الآخر من الافراد فالباء بمعنى في
وان كان قد يتوهم انها على بابها وتكون صلة للجزم **قوله**
بانتفاء

بانتفاء اسباب الغلط اي بسبب انتفاء اسباب الغلط **فان قيل**
لعل هناك سببا عاما لغلط عام لجميع الافراد فمن اين يجزم بانتفاء
مطلق اسباب الغلط حتى يقال ان غلط الحس في البعض
لاسباب جزئية لا ينافي الجزم في البعض الآخر بانتفاء اسباب
الغلط **اجيب** بانا لا نسلم ان يكون هناك سبب عام
لغلط عام لجميع الافراد لان العقل جازم بانتفائه في بعض
المواد كما في مثل حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة
وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه وان لم يعلم لجميع الافراد
لا ينافي الجزم العادي فانا نجزم ان جبل احد لم ينقلب ذهبا
جزما عاديا مع امكان الانقلاب في نفسه على ان الكلام على سبيل
التحقيق لمدعانا لا الالزام للسوفسطائية وحينئذ فلا يقدح
عدم تسليم السوفسطائية انتفاء جميع اسباب الغلط **قوله**
والاختلاف في البديهي الخ **حاصل** هذا الرد منع كبرى
قياس مشار اليه بقوله فيما تقدم وقد يقع فيها اختلافات
ونظمه هكذا البديهيات قد يقع فيها اختلافات وكلما كان
كذلك فلا جزم بثبوته وتقرير المنع ان يقال لا نسلم ان
الاختلافات في البديهيات تنافي البداهة التي هي سبب في الجزم
بثبوتها لان الاختلافات لعدم الالف اي لكونها غير مألوفة او
لخفاء في التصور اما لقصور الذهن واما لعدم استحضارها واما
لغير ذلك **قوله** لعدم الالف كما في امكان انقلاب الرصاص فان اي صح
ذلك غير مألوف وقوله او لخفاء في التصور اي كما في كون الواحد
عشر عشر المائة **قوله** لا ينافي البداهة اي التي هي سبب في الجزم
بثبوتها الذي هو المطلوب فلو قال لا ينافي الجزم بثبوتها لكان اولى

لان النزاع فيه بين السوفسطائية واهل الحق قوله وكثرة
الاختلافات لخ حاصل هذا الرد منع كبرى قياس مشار اليه
بقوله فيما تقدم ولهذا كثر فيها اختلاف العقلا ونظمه هكذا
النظريات كثر فيها اختلاف العقلا وكلما كان كذلك فلا جزم
بثبوته وتقرير المنع ان يقال لانسلم ان كثرة الاختلافات في
النظريات تنافي الجزم بثبوتها لان كثرة الاختلافات لفساد الانظار
لاتنافي ان بعض النظريات حق قوله لفساد الانظار اي الادلة
كما لو قيل العالم ليس بمتغير وكل ما كان كذلك لا صانع له وقوله
لاتنافي حقية بعض النظريات اي لاتنافي كون بعض النظريات
ككون العالم له صانع حقا اي ثابتا في نفس الامر قوله والحق انه
لاطريق الي المناظرة معهم اي السوفسطائية بجميع فرقهم
الثلاث بدليل قوله خصوصا اللاادرية والمناظرة مقابلة
الحجة بالحجة بقصد اظهار الحق وتقدم انه لامنافاة بين هذا
وما تقدم من الزامهم فلا تغفل قوله خصوصا اللاادرية اي
اخص اللاادرية من بين السوفسطائية خصوصا لانهم
يشكون في كل شي حتي يشكون في انهم شاكون وهكذا قوله لانهم
لايعترفون الخ اي مع ان المناظرة لابد فيها من اتفاق الخصمين
علي معلوم ليثبت به مجهول اذ المناظرة لاتكون الالاثبات
مجهول بمعلوم وهذا تعليل لقوله والحق انه لاطريق الي المناظرة
معهم فالضمير في قوله لانهم الخ للسوفسطائية مطلقا خلافا
لمن جعل التعليل لقوله خصوصا اللاادرية وجعل الضمير للاادرية
فقط قوله بل الطريق في افحامهم وهذا اضراب انتقالي عن قوله والحق
انه لاطريق الي المناظرة معهم وقوله تعذيبهم بالنار اي وان
كان

كان حراما الخبر اذا قتلتم فاحسنوا القتلة فالذي يلزم من ذلك
جوازه حتي يقال تعذيبهم بالنار غير جائز قوله ليعترفوا
اي بثبوت حقايق الاشيا وتحقق العلم بها لادراكهم حرارة النار
وقوله او يحترقوا اي ان استمروا علي الانكار اذ باستمرارهم علي الانكار يستمر
تعذيبهم حتي يحترقوا فاذا احترقوا ارتاح اهل الحق من منازعتهم قوله
وسوفسطا اي المنسوب اليه السوفسطائية وقوله اسم الخ اي اسم
مركب من سوفا واسطا كما يؤخذ من كلام الشـ حذفت عند التركيب
همزة اسطا للتخفيف ثم حذفت الالف لالتقا الساكنين وهو لفظ
يوناني قوله للحكمة المموهة الحكمة والعلم بمعني والمموه والمزخرف
بمعني فقوله والعلم المزخرف من قبيل عطف التفسير ومعني المموه والمز خرف
المزين الظاهر الفاسد الباطن قوله لان سوفا الخ تعليل لقوله
اسم للحكمة الخ قوله معناه الحكمة والعلم العطف فيه للتفسير كما
علمت وقوله معناه المزخرف اي المزين الظاهر وقوله والغلط اي
الفاسد الباطن ولو قال والمموه بدل قوله والغلط لكان اوفق بما
قبله قوله ومنه اشتقت السفسطة اي ومن سوفسطا اخذت
السفسطة التي هي المغالطة والتلبيس كان يقال الجرم ميت وكل
ميت جماد ومنها المغالطة الخارجية وهي ان يغالط احد الخصمين
الاخر بكلام يغيظه به وهي حرام ما لم تدع ضرورة اليها في رفع نحو
كافر ومن ذلك ما وقع للقاضي الباقلاني انه اقبل علي مجلس المنا ظرة
وفيه ابن المعلم رئيس الروافض فالتفت الي اصحابه وقال قد
جاءكم الشيطان فسمع القاضي ذلك من بعد فلما جلس اقبل
علي ابن المعلم واصحابه وقال لهم قال الله تعالي الم تر انا ارسلنا الشيا طين
علي الكافرين تؤزهم ازا وقد وقع له غير ذلك حتي تعجب الناس

لفطنته قوله كما اشتقت الفلسفة اي كما اخذت
الفلسفة التي هي العلوم الحكمية وقوله من فيلاسوفا اي من
هذا المركب من فيلا ومعناه المحب وسوفا ومعناه الحكمة
والعلم كما تقدم قريبا وهو اسم يوناني قوله اي محب الحكمة
كناية عن عالم الحكمة لان من علم شيئا احبه فان المرء لا يزال
محبا لما علمه وعدوا لما جهله فيكون بمعنى الحكيم قوله
واسباب العلم الخ لما ذكر ان حقايق الاشيا ثابتة وان العلم
بها متحقق خلافا للسوفسطائية في انكارهم لذلك لتمسكهم
بالطعن في الحس وبداهة العقل والنظر المتفرع عنهما عقب
ذلك بذكر ان الحس والعقل من اسباب العلم فقال واسباب العلم
الخ اشارة الى اثبات السببين اللذين طعنوا فيهما مع زيادة
سبب ثالث مبالغة في تصحيح قول اهل الحق وانما لم يقل واسبابه
الخ بالضمير بل قال واسباب العلم الخ بالاسم الظاهر لئلا
يتوهم عود الضمير الى العلم المتعلق بحقايق الاشيا مع ان
المراد بيان اسباب مطلق العلم وخرج باضافة الاسباب الى
العلم علم الله اذ لا سبب له وح فلا حاجة لقول المصنف للخلق
الا ان يقال انه تاكيد لما علم من الاضافة والمراد بكون
الاشيا الاتية اسباب العلم ان العلم يحصل عقبها عادة من
غير تولد ولا ايجاب خلافا لمن زعم ذلك قوله وهو الخ عرف
العلم تباعا للقول بانه يعترف خلافا لمن قال بانه لا يعرف
اما لانه بديهي لا يحتاج الى التعريف او لانه يتعذر تعريفه
فانه لا يمكن تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته وذكر الشارح
تعريفين من تعاريفه لكونهما احسن ما قيل في تعريفه
والاول

والاول احسن من الثاني كما يوخذ من كلام الش وكل من هذين
التعريفين مبني على ان العلم من مقولة الكيف فيكون صفة
نفسانية وهو الراجح كما تقدم وقيل انه من قبيل الاضافة وعليه
فيعرف بتجلي المذكور او بالتمييز الذي لا يحتمل النقيض وكلام الم
محتمل للقولين قوله صفة جنس دخل فيه جميع الصفات
وقوله يتجلى بها فصل اول خرج به الوجود والحياة ونحوهما مما
هو شرط في التجلي لا سبب وخرج به ايضا القدرة والارادة
لانهما ليسا من صفات التجلي وقوله المذكور فصل ثاني
خرج به السمع والبصر لان كلا منهما صفة يتجلى بها الموجود
فقط لا المذكور الشامل للموجود والمعدوم وقوله لمن قامت به
فصل ثالث خرج به الكلام لانه صفة يتجلى بها المذكور لا لمن
قامت به بل للمخاطب قوله اي يتضح يعني اتضاحا مطلقا
سوا كان تاما او غير تام بدليل ادخال التصديقات غير
اليقينية في التعريف وقوله يظهر عطف تفسير قوله ما يذكر
اي ما يمكن ان يذكر فالذكر بحسب الامكان لا بالفعل اخذا مما بعده
والمراد ما يذكر داله قوله ويمكن ان يعبر عنه اشار بذلك الى
ان المذكور من الذكر بكسر الذال المعجمة وهو ما يكون باللسان
وانما لم نجعله من الذكر بضمها وهو ما يكون بالقلب حملا
على الشايع المتبادر وان صح ذكر المضموم في تعريف العلم لعدم
اختصاصه باليقين لانه عام لمثل الظن والجهل المركب كالتقليد
كما ان العلم المعرف هنا كذلك فالتعريف اذا ذكر فيه المضموم
يكون مساويا للمعرف كما اذا ذكر فيه المكسور وبعضهم جعل المعرف
خاصا باليقين بخلاف الذكر بالضم فانه يعم مثل الظن والجهل

المركب كما لتقليد وقصد بذلك الرد علي ما قيل من انه لو ذكر
المضموم في التعريف لزم تعريف الشيء بنفسه لانه بمعني العالم
فلا يصح التعريف به واعترضه عبد الحكيم بانه لو كان المعرف
خاصا لوجب ان يحمل التجلي علي الانضاح التام مع ان
الش عممه بقوله اي يتضح ويظهر فان غرضه به التعميم
بدليل قوله فيما ياتي لكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ هذا وفي
شرح المقاصد ما يشعر بان المذكور من الذكر المضموم ونص
عبارته اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه ولا تنافي
بين ما ذكره هنا وما ذكره في شرح المقاصد وان زعمه الفاضل
الجلبي لان اختيار توجيه في كتاب وتوجيه اخر في كتاب
آخر ليس من التنافي في شيء **قوله** موجودا كان او معدوما
اي سواء كان ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا او معدوما
ولا فرق في الموجود بين ان يكون قديما او حادثا ولا فرق
في المعدوم ايضا بين ان يكون ممتنعا او ممكنا **قوله** فيشمل الخ
تفريع علي التفسير الذي ذكره بقوله اي يتضح ويظهر لانه
المقصود به التعميم كما سبق والضمير المستتر في يشمل عائد علي
التعريف المذكور **قوله** ادراك الحواس اي ادراك النفس للصور
المحسوسة بواسطة الحواس فالنفس هي المدركة والحواس انما هي
آلة في الادراك **قوله** وادراك العقل اي ادراك النفس للمعاني
الكلية والجزئية عند اهل السنة بواسطة العقل فالنفس هي
المدركة والعقل انما هو آلة في الادراك كما هو التحقيق واعترض
عد ادراك الحواس علما بانه يخالف العرف واللغة لان ادراك
الحواس ثابت للبهائم وليست من اولي العلم عرفا ولا لغة
ولا يقال

ولا يقال نجعل ادراك الحواس من العقلاء علما بخلافه
في البهائم كما يشير اليه كلمة من في قوله لمن قامت به لانا نقول
ذلك محض تحكم ولهذا نقل عن الاشعري انه رجع عن القول
بان ادراك الحواس علم الي القول بانه ليس علما بل هو نوع من
الادراك ممتاز عن العلم قال عبد الحكيم ويمكن ان
يقال ان العلم المنفي عن البهائم عرفا ولغة هو العلم غير
الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها لغة وعرفا
فلا مخالفة **قوله** من الخبيات للادراكين اعني ادراك الحواس
وادراك العقل وقوله التصورات راجع لهما وقوله والتصد يقات
راجع لادراك العقل فقط وقوله اليقينية وغير اليقينية راجع
للتصديقات فقط ان قلنا بان التصورات لا نقايض لها
وهو التحقيق او راجع للتصورات ايضا ان قلنا بان لها
نقايض وهو راي الش فعلي الاول لا تكون الا يقينية وعلي
الثاني تكون يقينية وغير يقينية ومثال اليقينية من
التصديقات ان تقول العالم متغير وكل متغير حادث ومثال
غير اليقينية منها ان تقول زيد يطوف في الليل بالسلاح وكل
من كان كذلك فهو سارق وهذا صريح في ان
الظن يسمي علما ومثله الجهل المركب والتقليد لكن قال صاحب
المواقف تسمية الظن والجهل المركب والتقليد علما يخالف
العرف واللغة والشرع **قوله** بخلاف قولهم الخ اي حال كونه
ملتبسا بخلاف قولهم الخ فهو حال من الضمير في قوله فيشمل الخ
وانما كان ملتبسا بخلاف قولهم المذكور لان قولهم صفة
توجب الخ لا يشمل التصديقات غير اليقينية كما سيذكره الش

وبحث في ذلك بان ترجيح التعريف السابق على هذا
التعريف بالشمول المذكور ترجيح بما يوجب المرجوحية
لا الارجحية لما علمته من كلام صاحب المواقف والضمير
في قولهم للقائلين بهذا التعريف وهم الاصوليون
كابن الحاجب حتى قال انه اصح الحدود قوله صفة
جنس يدخل فيه جميع الصفات وقوله توجب تمييزا
فصل اول يخرج به ما لا يوجب تمييزا من الصفات
كالقدرة للقادر والبياض للابيض والشجاعة للشجاع
فانها لا توجب لمحلها ان يكون مميزا للشيء عما عداه وان
اوجبت له ان يكون متميزا عما عداه وقوله لا يحتمل
النقيض فصل ثان يخرج به الظن والشك والوهم
وكذا الجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم
توجب تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد
يوجبان تمييزا يحتمل النقيض في المآل اما في الجهل المركب
فلانه خلاف ما في نفس الامر فيجوز ان يطلع على ما هو
الواقع فيما بعد واما في التقليد فلانه يجوز ان يزول
بتشكيك مشكك لعدم استناده الى موجب من حس او
بداهة او عادة او برهان ونظر بعض الفضلاء في اخراج
الشك والوهم من تعريف العلم بان كلا منهما تصور والتعريف
شامل للتصورات بناء على انه لا نقايض لها فلا وجه لاخراجهما
واجاب عبد الحكيم بان كلا من الشك والوهم له
حيثيتان فمن حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له
وهما من هذه الحيثية داخلان في العلم ومن حيث انه يلاحظ
فيه

فيه النسبة مع واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي
او المرجوح فلا بد خلا من هذه الحيثية في العلم قوله توجب
تمييزا اي تستلزم لمحلها وهو النفس تمييز الشيء عما عداه فالمراد
بالايجاب الاستلزام لا التأثير لاستناد جميع الممكنات الى الله تعالى
وقوله لا يحتمل النقيض اي نقيض التمييز كما هو الظاهر وعدم الاحتمال
وصف لمتعلقه وهو الشيء الذي ميزته النفس عما عداه وانما وصف
التمييز به مجازا من وصف المتعلق بكسر اللام بوصف المتعلق
بالفتح والمراد بالتمييز ما به التمييز وهو الصورة في التصور كصورة
حيوان ناطق التي بها تميز النفس ماهية الانسان المجملة عما
عداها والاثبات والنفي في التصديق كاثبات الحدوث للعالم
ونفي القدم عن العالم الذين بهما تميز النفس الطرفين عما عداهما في
فمتعلق التمييز في التصور الماهية المتصورة ومتعلقه في التصديق
الطرفان وحاصل المعنى ان العلم صفة تستلزم
للنفس صورة في التصور بتلك الصورة تميز النفس الماهية
المجملة عما عداها بحيث لا تحتمل هذه الماهية نقيض تلك
الصورة واثباتا في التصديق الايجابي بهذا الاثبات تميز النفس
الطرفين عما عداهما بحيث لا يحتملان نقيض ذلك الاثبات ونفيا
في التصديق السلبي بهذا النفي تميز النفس الطرفين عما عداهما
بحيث لا يحتملان نقيض ذلك النفي وقد عرفت ان المراد نقيض
التمييز كما هو الظاهر ويجوز وجه آخر لكنه خلاف الظاهر وهو
ان المراد نقيض المتعلق ويحتمل ان يكون المراد نقيض الصفة
وسيأتي تحريره ان شاء الله تعالى لا يقال يلزم على هذا التعريف ان
التصور والتصديق ليسا قسمي العلم لان التصور هو الصورة

الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات لانا نقول العلم
بهذا المعنى ينقسم الى تصور والى تصديق لانه ان خلى عن الحكم
بان لم يوجب اثباتا ولا نفيا فتصور والا فتصديق واما كون
التصور ليس الا نفس الصورة وكون التصديق ليس الا نفس الاثبات
والنفي فهو مخترع الفلاسفة فان قيل يلزم على هذا التعريف
ان العلم ليس نفس الصورة في التصور بل ما يوجبها وليس نفس
الاثبات والنفي في التصديق بل ما يوجبهما مع ان المشهور ان
العلم هو نفس الصورة في التصور ونفس الاثبات والنفي في
التصديق اجيب بان المعرفين للعلم بهذا التعريف
يلتزمون ان العلم ليس نفس الصورة والاثبات والنفي بل هو
صفة توجب ذلك وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة
الحاصلة فمذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشيا في
النفس والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينفونه قوله فانه نحو علة
لقوله بخلاف قولهم الخ والضمير لقولهم المذكور وخبران قوله الاتي
لكنه لا يشمل الخ قوله وان كان شاملا الخ الواو للحال وقوله
لادراك الحواس اي ادراك الحواس الظاهرة للجزئيات كبياض
زيد وسواد عمرو وحرارة هذه النار وبرودة هذا الماء قوله
بناء على عدم التقييد بالمعاني اي حال كون الشمول المذكور مبنيا
على عدم التقييد في التعريف بالمعاني بان يراد تمييز بين الاشياء
سواء كانت معاني او اعيانا محسوسة فلا فرق بين ان يكون
التمييز لمعنى من بين المعاني او لعين من بين الاعيان بخلافه
على التقييد بالمعاني بان يراد تمييز بين المعاني فان التعريف
لا يكون شاملا لادراك الحواس لان المعاني ما ليست من
الاعيان

الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات والتقييد
بالمعاني وعدم التقييد بها مبنيان على الخلاف في ادراك الحواس
للاعيان المحسوسة هل هو قسم من العلم ام لا فمن قال انه
قسم من العلم ترك التقييد بالمعاني ومن قال بانه ليس قسما من
العلم بل مباين له قيد بالمعاني لكن يرد على من قيد بالمعاني ان
مقتضى التعريف على التقييد المذكور ان الجزئيات العينية لا تعلم
اصلا وانما تحس مع انهم صرحوا بانها قد تدرك علما بان تدرك
بالصفات العارضة لها كالطول والعرض والبياض ونحو ها
بحيث تمتاز عن كل ما عداها بدون حضور موادها عند الحس
كادراك زيد بصفاته العارضة له بحيث يمتاز عن جميع ما عداه
قبل رؤيته وقد تدرك احساسا بان تدرك بالصفات المذكورة
مع حضور موادها عند الحس كادراك زيد بصفاته المذكورة
عند رؤيته وغاية ما يتكلف في الجواب ان يقال الامر المدرك بدون
احضاره عند الحس معنى لا عين ومع احضاره عند الحس عين
لا معنى لان ادراكه بدون احضاره عند الحس انما هو بعوارض
كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية
المادة وان انحصرت في فرد واحد في الخارج فهو ادراك لامر كلي
وهو ذات موصوفة بكذا وكذا من العوارض والامر الكلي معنى من
المعاني وادراكه مع احضاره عند الحس انما هو بعوارض جزئية
لا يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لملاحظة خصوصية المادة
فهو ادراك لامر جزئي وهو الذات المعينة بتشخصاتها الجز ئية
فمثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك
قبل الرؤية الا على وجه كلي هذا والامر في ادراك الجزئي المحسوس

بعد غيبته عن الحس مشكل على من قيد المعاني لان هذا الادراك
ليس احساسا لغيبة الجزئي عن الحس ولا تعقلا لملاحظة خصوصية
المحل واجاب المحشي المدقق بان المدرك اولا بعد
الغيبة عن الحس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان
بل من المعاني لكن لمطابقته لامر الخارجي اشتبه الحال وبحث
فيه العلامة عبد الحكيم بان المدرك نوما اوجب العالم
تمييزه بحيث تحصل صورته عند المدرك والامر الخيالي
ليس كذلك حتى يكون مدركا وكان المجيب لم يفرق بين ما به الادراك
والمدرك فاجاب بما اجاب ثم ان من قيد
بالمعاني منهم من قيدها بالكلية ومنهم من لم يقيدها بها
والتقييد وعدمه مبنيان على الخلاف في ثبوت الحواس الباطنة
وعدم ثبوتها فمن اثبتها قيد المعاني بالكلية لاخراج ادراك
المعاني الجزئية بالحواس الباطنة المسماة بالتخيل والتوهم ومن لم
يثبتها لم يقيد المعاني بالكلية بل يجعلها شاملة للكلية والجزئية
لان النفس تدرك كلا منهما قوله والتصورات اي وشاملا
للتصورات فهو عطف على مدخول اللام في قوله وان كان
شاملا لادراك الحواس قوله بناء على انها لا نقائض لها اي
حال كون شموله للتصورات مبنيا على انها لا نقائض لها اي
للتصورات ورد عليه ان التصور غير التمييز فنقيض التصور
غير نقيض التمييز والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق
لنقيض التمييز لا لنقيض التصور وح فلا يصح بناء شمول التعريف
للتصورات على عدم نقائضها ومن ههنا قيل المراد بالنقيض
في التعريف نقيض الصفة لا نقيض التمييز حتى يرد ذلك وعليه
يكون

يكون المراد من الصفة بالنسبة للتصور الصورة نفسها لا ما يوجبها
والمراد من التمييز معناه المصدري لا الصورة وقوله لا يحتمل
النقيض نعت للصفة والضمير في يحتمل راجع لمتعلقها فمعنى
التعريف على هذا صفة توجب للنفس كشفا للشيء عما
عداه من الاشياء بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض الصفة وح
يصح البنا المذكور لان التصور صفة توجب للنفس كشفا
للماهية المتصورة عما عداها من الماهيات بحيث لا تحتمل
تلك الماهية نقيض ذلك التصور وفيه ان هذا وان امكن
في هذا التعريف لا يمكن في تعريف القائلين بان العلم من قبيل
النسب والاضافات حيث قالوا هو تمييز لا يحتمل النقيض
فانه لا يمكن ان يراد فيه بالنقيض نقيض الصفة بل يتعين ان
يراد فيه به نقيض التمييز واجيب عن اصل الايراد
بان عدم نقيض التصور يستلزم عدم نقيض التمييز فيكون
عدم نقيض التمييز فرعا عن عدم نقيض التصور وح يصح
البناء باعتبار اللازم والفرع لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية
والاستلزام مما لا يثبت لانه لا دليل عليه فالاولى ان يجعل
قوله لا نقائض لها على تقدير مضاف اي لا نقائض لتمييزها
الذي هو الصورة وح يصح البناء المذكور لان التصور
صفة توجب للنفس تمييزا اي صورة لا يحتمل متعلقه نقيض
التمييز الذي هو تلك الصورة لا يقال نفي احتمال النقيض يقتضي
وجود النقيض فكيف يكون التعريف شاملا للتصورات بناء على
انها لا نقائض لها لانا نقول ان قوله لا يحتمل النقيض سالبة
تصدق بنفي الموضوع فحينئذ يصح شمول التعريف للتصورات بناء

علي انها لا نقايض لها فان قيل لو سلم ان للتصورات
نقايض اي لتميزها كما هو الاولي في الجواب فمتعلقه لا يحتمل
نقيض تميزها لان كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة
في الذهن وح فلا معني لبنا شمول التعريف للتصورات علي
انها لا نقايض لها لانه كما يشملها باعتبار انها لا نقايض
لها يشملها باعتبار ان لها نقايض لما علمت من ان متعلق
تميزها لا يحتمل نقيضها اي نقيض تميزها لان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة في الذهن اجيب بان
شمول التعريف للتصورات بناء علي عدم احتمال المتعلق
لنقيض التميز بتقدير ان لها نقايض انما يتم في التصورات
بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لا في
التصورات بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل
نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر فهو محتمل للنقيض
بخلاف شمول التعريف للتصورات بناء علي انها لا نقايض
لها فانه يتم في التصورات بالكنه وفي التصورات بالوجه
اذ المتعلق لا يحتمل نقيض التميز في كل منهما لعدم النقيض
علي ان بناء شيء علي شيء في الواقع لا ينافي وجود مبني آخر له
في التقدير فبناء شمول التعريف للتصورات علي انه
لا نقايض لها في الواقع علي زعمهم لا ينافي ان لذلك الشمول
مبنى آخر في التقدير وهو عدم احتمال النقيض علي تقدير
ان لها نقايض فيجوز ان يكون مبناه عدم النقيض في الواقع
علي زعمهم وان يكون مبناه في التقدير عدم احتمال النقيض
علي تقدير

علي تقدير النقيض وقد ابعد الفاضل الجلبي عن المرام في تحرير
هذا الكلام قوله علي ما زعموا اي حال كون قولنا لا نقايض
لها كاينا علي ما زعموا وفي هذا تضعيف لقولهم عنده لانه
لا يبطل كثير من كلام المنطقيين مثل قولهم نقيضا المتساويين
متساويان فنقيضا بشر وانسان وهما لا بشر ولا انسان
متساويان وقولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع
محمولا وبالعكس فعكس النقيض في قولهم كل انسان حيوان
كلما ليس بحيوان ليس بانسان وقولهم نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص فلا حيوان الذي هو نقيض
حيوان اخص منه لا انسان الذي هو نقيض الانسان ولا
شك ان المتساويين والموضوع والمحمول والاعم والاخص
من قبيل التصور وقد جعلوا لها نقايض فقولهم بان
التصورات لا نقايض لها مبطل لذلك وايضا يلزم من
قولهم المذكور ان يكون جميع التصورات علما لانها لا تحتمل
النقيض لعدم النقيض علي زعمهم مع ان العلم يشترط فيه
المطابقة للمعلوم وبعض التصورات غير مطابق للمتصور
كما اذا راينا حجرا من بعيد تحصل منه صورة انسان فان
هذا التصور غير مطابق للمتصور وح فتعريف العلم علي
ما زعموا يكون غير مانع والتحقيق انه ان فسر النقيضان
بالمتنافيين لذاتيهما اي المتدافعين بالنظر لذاتيهما بحيث
انه اذا تحقق احدهما في نفس الامر انتفي الآخر فيه كالايجاب
والسلب بين الشيئين فانه اذا تحقق الايجاب بينهما
في نفس الامر انتفي السلب بينهما فيه وبالعكس لا يكون

للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات بدون اعتبار
النسبة الي شي فتصور الانسان وتصور اللاانسان
حاصلان في نفس الامر فلا تمانع بينهما فيه بدون
اعتبار النسبة الي شي واما ان اعتبرت نسبتهما الي شي
كزيد خرجا من التصور الي التصديق لانه يحصل بنسبتهما
الي ذلك قضيتان متنافيتان وهما زيد انسان زيد
لا انسان وهما متمانعان لذاتهما وان فسر النقيضان
بالمتنافيين لذاتهما اي الامرين المتباعدين بالنظر لذاتهما
سواء كان ذلك في التحقق والانتفا او في المفهوم كان
للتصور نقيض لان التناقض بهذا المعني موجود في
التصور ومن ههنا اعني تفسير النقيضين بالمتنافيين
لذاتهما قيل نقيض كل شي رفعه اي سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه عن شي فالاول كرفع الانسان بقولنا لا انسان
ورفع الايجاب في قولنا زيد قايم بالسلب في قولنا زيد
ليس بقايم فهو جار في التصور والتصديق والثاني كرفع
الانسان عن الحجر فهو خاص بالتصور لان التصديق
لا يمكن اعتبار صدقه علي شي حتي يكون فيه الرفع عن الشي
والاشهر هو الاول من هذين التفسيرين فيكون ما زعموه
من ان التصورات لا نقايض لها هو الحق **واجيب**
عن الاعتراض الاول بان قول المنطقيين محمول علي المجاز
باعتبار انه اذا لوحظت نسبة التصورتين الي شي حصل
قضيتان متناقضتان صدقا وكذبا كما سبق ولذا عرفوا
التناقض باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث
يقتضي

يقتضي صدق احداهما كذب الاخري وعن الاعتراض الثاني
بانا لا نسلم ان بعض التصورات غير مطابق والصورة في
المثال السابق علم تصوري للانسان وهي مطابقة له بحيث
لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع والخطا في الحكم بان هذه
الصورة لهذا المرئي الذي هو الحجر فالصورة التصورية مطا بقة
دايما واما التصديق فقد يطابق كما لو راينا حجرا من بعيد
فحصل منه صورة حجر فالصورة التصورية مطابقة وكذلك الحكم
بان هذه الصورة لهذا المرئي وقد لا يطابق كما لو راينا حجرا
من بعيد فحصل منه صورة انسان فالصورة التصورية مطا بقة
لمتصورها وهو الانسان والحكم بان هذه الصورة لهذا
المرئي غير مطابق هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه
فرق بين العلم بالوجه وهو العلم بالانسان وبين العلم
بالشي من ذلك الوجه وهو العلم بالحجر بصورة الانسان وكلا منا
في الثاني لا الاول فالمتصور في المثال المذكور هو الشبح و الصورة
الذهنية آلة لملاحظته فهي غير مطابقة للمتصور واجيب
عن هذا الايراد بان المتصور هو الشبح من حيث انه انسان
في اعتقادنا ويلزم من ذلك العلم بالانسان فالخطا في
اعتقادنا انه انسان واما الصورة التصورية فلا خطا فيها
لمطابقتها للانسان فالشبح وان كان حجرا في نفس الامر انسان
في اعتقادنا والخطا راجع الي هذا لا الي الصورة التصورية فتامل
قوله لكنه لا يشمل الخ خبران في قوله فان الخ كما تقدم وقوله
غير اليقينيات من التصديقات اي كالتصديقات الظنية
والاعتقادية الصادقة بالتقليد ان كانت مطابقة للواقع

وبالجهل المركب انه كانت مخالفة للواقع قوله هذا ولكن ينبغي الخ
اي هذا ما قيل ولكن ينبغي الخ فما تقدم نقله الش عن غيره
ثم استدرك عليه بما سيذكره فاندفع ما قد يتوهم من منافاة
هذا لما تقدم قوله ان يجعل التجلي اي في قولهم صفة
يتجلي بها الخ وهو التعريف الاول وقوله على الانكشاف
التام اي دون الناقص وقوله الذي لا يشمل الظن اي
والتقليد والجهل المركب قوله لان العلم الخ علة لقوله
ينبغي الخ و قوله عندهم اي عند الاصوليين وقوله مقابل
الظن اي والتقليد والجهل المركب كما تقدم قوله للخلق اي
حال كون العلم ثابتا للخلق والمراد بالخلق جميع المخلوقات
المعتبرين كما اشار اليه الش بقوله من الملك الخ قوله اي
للمخلوق اشار بذلك الى ان الخلق وان كان مصدرا في
الاصل بمعنى المخلوق مجازا مرسلا والعلاقة التعلق
لكنه صار بعد ذلك حقيقة عرفية ولذلك الغى الشارح
في تفسيره باي دون يعني قوله من الملك الخ بيان
للخلق المفسر بالمخلوق وكان الاولى تقديم الانس على الملك
لان نوع الانس افضل من نوع الملك على الراجح قوله بخلاف
علم الخالق تعالى ظاهره ان علم الخالق خرج بقول المص
للخلق وقد عرفت انه خرج بالاضافة في قوله واسباب
العلم فقوله للخلق تاكيد قوله فانه لذاته اي فان علم
الخالق لذاته تعالى فذاته كاف في حصول علمه وتعلقه
بالمعلومات بلا حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه
بالمعلومات كما يستفاد من قول الش لا لسبب من الاسباب
وبهذا

وبهذا اندفعت المناقشة التي اوردها بعض الفضلاء من ان
كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة بين
العالم والمعلوم لان توقفه على المعلوم انما هو كونه
متعلقا له لا لانه سبب مفض اليه واعلم ان قوله فانه
لذاته مبني على طريقة الاعاجم ومنهم الش وهي ان صفات
المعاني ممكنة بذاتها قديمة لذاته تعالى فتكون ليست قديمة
قدما ذاتيا وهو عدم المسبوقية بالغير لانها مسبوقة بالذات
على هذه الطريقة فان الذات اقتضتها نعم هي قديمة
قدما زمانيا وهو عدم المسبوقية بالعدم لانها لا اول لها
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قديما بذات القديم
وطريقة غير الاعاجم كالسنوسي ومن تبعه ان
صفات المعاني قديمة بذاتها فتكون قديمة قدما ذاتيا
كما انها قديمة قدما زمانيا وهذا هو الحق لان القول
بامكانها يلزمه القول بامكان اضدادها ولا يخفى ما فيه من
القباحة وقد عد ذلك من زلقات السعد قوله
لا لسبب من الاسباب اي فلا اسباب له قوله ثلاثة
استفيد منه الحصر كما سيشير اليه الش لان الاقتصار على
الشيء في مقام البيان يفيد الحصر فالاقتصار على الثلاثة
في مقام بيان اسباب العلم يفيد حصرها في الثلاثة واتى
بها مجملة ثم مفصلة فانه اجملها بقوله ثلاثة ثم فصلها بقوله
الحواس السليمة الخ لان ذكر الشيء مجملا ثم مفصلا اوقع
في النفس لتشوفها اليه قوله الحواس السليمة الخ لان ذكر الشيء
مجملا ثم مفصلا اوقع في النفس لتشوفها اليه قوله الحواس

قيدها بالسليمة لان غير السليمة كما في الاحول والصفراوي
لا يوثق بمفاده فلا يكون سببا للعلم وجمع الحواس ليوافق
قوله فيما ياتي والحواس خمس **قوله** والخبر الصادق اي مع
العلم بصدقه والا فلا يفيد العلم وقيده بالصادق
لان الكاذب ليس سببا للعلم لا يقال ان الامر والنهي الصادرين
من الشارع يفيدان العلم بالوجوب والحرمة مع ان
كلا منهما ليس خبرا **لانا نقول** المفيد للعلم بالوجوب
والحرمة الخبر الضمني فان الامر يستلزم الحكم بان
المامور به واجب والنهي يستلزم الحكم بان المنهي عنه
حرام وح فالمراد بالخبر ما يشمل الصريحي والضمني وافرد الخبر
ليوافق قوله فيما ياتي والخبر الصادق الخ **قوله** والعقل
اي السليم من نحو خبل وعته فلو قيده بذلك لكان
اولى لان غير السليم مما ذكر لا يفيد العلم **قوله** بحكم
الاستقراء بيان لمستند الحصر فالمعنى ان حصر اسباب
العلم في الثلاثة المذكورة ثبت بحكم الاستقرا لا بحكم
العقل فيكون الحصر المذكور حصرا استقرائيا لا حصرا
عقليا والاستقرا هو التتبع للافراد ثم ان كان لجميع الافراد
فهو تام والا فهو ناقص وفي قوله بحكم الاستقرا استعارة
مكنية حيث شبه الاستقرا بحاكم تشبيها مضمرا في النفس
وطوي لفظ المشبه به ورمز اليه بشيء من لوازمه وهو
الحكم فهو تخييل **قوله** ووجه الضبط الخ توضيح للاستقرا
والمراد من الضبط الحصر وقوله ان السبب اي سبب
العلم وقوله ان كان من خارج اي عمن قام به العلم وقوله
فالخبر الصادق اي فهو الخبر الصادق وقوله والا فان كان الخ
اي والا

اي والا يكن السبب من خارج بان كان من داخل بحيث
يكون له تعلق تام بمن قام به العلم فان كان الخ وقوله
آلة غير المدرك اي آلة للادراك غير المدرك الذي هو العقل
وقوله فالحواس اي فانها آلة للادراك وليست مدركة لكن
هذا قد ينافيه ما سبق من قوله فيشمل ادراك الحواس فانه
يقتضي انها مدركة الا ان يحمل ما سبق على التجوز وقوله
والا فالعقل اي والا يكن السبب الداخل آلة غير المدرك بان كان
غير آلة وهو المدرك فالنفي منصب على المقيد والقيد معا لا على
القيد فقط وان كان ذلك هو الغالب فيما اذا دخل النفي
على مقيد بقيد لانه لو كان منصبا هنا على القيد فقط لاقتضى
ان العقل آلة ومدرك وفيه تناف وان اجيب عنه بان
في جعله مدركا تسمح اذ المدرك حقيقة النفس وانما هو
آلة للادراك **قوله** فان قيل الخ هذا سؤال وارد على قول
المصنف واسباب العلم ثلاثة وحاصله انه ان
اراد السبب المؤثر فهو الله تعالى فلا وجه لعد شيء
من الثلاثة سببا للعلم وان اراد السبب الظاهري فهو
العقل فقط فلا وجه لذكر الحواس السليمة والخبر الصادق
وان اراد السبب المفضي في الجملة على اي وجه كان
فلا ينحصر في الثلاثة بل غيرها يفضي ايضا فلا وجه للحصر
في الثلاثة وبالجملة فالسبب له معان ثلاثة لا يصلح شيء
منها ان يكون مراد المص **قوله** السبب المؤثر في العلوم
كلها هو الله تعالى اي وح فلا وجه لعد شيء من الثلاثة سببا
للعلم وفي اطلاق السبب على الله تعالى مؤاخذة لان اسماءه

تعالي توقيفية الا ان يقال انه درج على طريقة من يجوز
الطلاق مالم يرد اذ لم يوهم نقصًا قوله لانها بخلقه وايجاده
اي لان العلوم حاصلة بخلقه تعالي اياها وايجاده لها
وهذه علة للحكم بان الله تعالي هو المؤثر فيها وهو غير العلة
لان المراد بها كون العلوم بخلقه وايجاده في نفس الامر وبهذا
اندفع ما قيل فيه ان هذه العلة عين المدعي وقوله من غير تاثير
للحاسة والخبر والعقل اي واذا انتفي التاثير عنها فلا يصح جعلها
اسبابًا للعلم بالمعني المذكور قوله والسبب الظاهري
اي للعلوم كلها والمراد بالسبب الظاهري ما يعد سببا لظاهر
الحال لا الحقيقة وقوله كالنار للاحراق تنظير للسبب الظاهري
للعلوم فكما ان النار سبب ظاهري للاحراق كذلك العقل سبب
ظاهري للعلوم والتنظير تام ان كان العلم من مقولة الفعل
لان المتسبب عن كل من النار والعقل ح فعل وغير تام ان كان
من مقولة الانفعال او الكيف وهو التحقيق لان المتسبب عن
النار فعل وعن العقل اما انفعال او كيف وقوله هو
العقل اي وح فلا وجه لذكر الحواس السليمة والخبر الصادق
وقوله لا غير تاكيد للحصر المستفاد من تعريف طرفي الجملة سيما
مع الاتيان بضمير الفصل قوله وانما الحواس والاخبار آلات
وطرق فيه لف ونشر مرتب فقوله آلات راجع للحواس وقوله
وطرق راجع للاخبار وقوله في الادراك راجع لكل منهما
وفي بمعني اللام وعبر بفي اشارة الي ان تعلق الادراك بتلك
الالات والطرق كتعلق الظرف بالمظروف لشدة تعلقه بها
قوله والسبب المفضي مبتدا خبره قوله فيما ياتي لا ينحصر
في الثلاثة

في الثلاثة والمراد بالسبب المفضي السبب المؤدي للعلم اي الموصل له
وقوله في الجملة اي باي وجه كان من كونه مدركا او طريقا او آلة
قوله بان يخلق الله تعالي العلم الخ بيان لكونه مفضيا وقوله
بطريق جري العادة اي لا بطريق الايجاب فيجوز تخلفه قوله
ليشمل المدرك الخ علة لمحذوف والتقدير ويعتبر السبب المفضي في
الجملة ليشمل المدرك الخ قوله كالعقل الكاف استقصائية وكذا
الاتية فيما بعده وقوله والآلة عطف علي المدرك وكذا قوله
والطريق قوله لا ينحصر في الثلاثة اي وح فلا وجه للحصر
فيها قوله بل ههنا اي في هذا المقام وقوله اشيا اخر اي
تصلح ان تكون اسبابا مفضية للعلم قوله مثل الخ علم منه
عدم الحصر في المذكورات ايضا بل هناك غيرها كالحواس الباطنة
التي اثبتها الحكماء قوله الوجدان هو قوة باطنية يدرك بها
الشخص الاحوال القائمة بنفسه كالجوع والعطش وقوله والحدس
هو ظهور المبادي والمطالب للعقل دفعة واحدة كما في العلم بان نور
القمر مستفاد من نور الشمس فان سببه الحدس بالمعني المذكور و بيان
ذلك ان جرم القمر اسود لكنه اذا بعد عن الشمس وقابلها حصل
له نور من نور الشمس وكلما زاد البعد والمقابلة زاد النور
فالبعد والمقابلة شيئا فشيئا هي المبادي وكون نور القمر مستفادا
من نور الشمس هي المطالب فاذا شوهدت تلك المبادي والمطالب
وظهرت للعقل حصل العلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس
وقوله والتجربة هي تكرر ترتب شيء علي شيء آخر كتكرر ترتب
الاسهال علي شرب السقمونيا وقوله ونظر العقل ان قيل لا حاجة
لذكر النظر في الاشيا الزايدة علي الثلاثة التي ذكرها المص لانه من

جعلها العقل وهو شامل لما اذا كان بنظر اولا اجيب
بان المتبادر منه عند الاطلاق كما هنا كونه سببا بدون
نظر كما في البديهيات قوله بمعني ترتيب المبادي والمقدمات
اي لا بمعني الفكر الذي هو حركة النفس في المعقولات والمراد
بالمبادي الامور المعلومة الموصلة الي المجهول التصوري
وتلك الامور هي الكليات الخمس وترتيبها كان يقدم
الجنس علي الفصل ويحتمل ان المراد بها الامور
المعلومة الموصلة الي المجهول تصوريا كان او تصديقيا
فتكون المبادي صادقة بالمعلومات التصورية والتصديقية
والمراد بالمقدمات الامور المعلومة الموصلة الي المجهول
التصديقي وهي المعلومات التصديقية وترتيبها كان
تقدم الصغري علي الكبري وعطفها علي المبادي من
عطف المغاير علي الاحتمال الاول في المبادي ومن عطف
الخاص علي العام علي الاحتمال الثاني فيها قوله قلنا
الخ حاصله اختيار الشق الاخير وهو السبب المفضي
في الجملة مع بيان وجه الحصر وهو ان المراد المقاصد من
الاسباب دون التي ترجع الي غيرها جريا علي عادة المشايخ
قوله هذا علي عادة المشايخ اي حصر اسباب العلم في
الثلاثة المذكورة جار علي ما اعتاده المشايخ وهم المتقدمون
من اهل السنة فاسم الاشارة راجع للحصر في الثلاثة
والعادة بمعني المعتاد وقوله في الاقتصار علي المقاصد
بيان للعادة بمعني المعتاد ففي بمعني البيانية والمراد
بالمقاصد الامور المقصودة دون غيرها قوله والاعراض

عن تدقيقات الفلاسفة اي فيما لا يفتقر اليه فان دابهم تضييع
اوقاتهم فيما لا يعنيهم واما ما يفتقر اليه من تدقيقاتهم في
المسائل الشرعية فلا يعرضون عنها واشار بذلك الي انه لم يذكر
الحواس الباطنة التي اثبتها الحكماء للاعراض المشايخ عن
تدقيقات الفلاسفة التي لا حاجة اليها قوله فانهم الخ
غرضه بذلك بيان كون الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل هي المقاصد دون غيرها والضمير للمشايخ قوله لما
وجدوا بعض الادراكات الخ يعني ان الحواس لظهورها وعدم
الشك فيها كما اشار لذلك بقوله الظاهرة التي لا شك فيها
ولعمومها كما اشار لذلك بقوله سواء كانت الخ جعلت احد
الاسباب وبحث فيه بانه لا دخل لعموم الحواس لغير ذوي
العقول في جعلها احد اسباب العلم للانسان واجيب
بان المراد عمومه في جميع افراد ذوي العقول الحاصل في ضمن
العموم المذكور قوله حاصلة المناسب ان يقول حاصلا
نظرا للفظ البعض الا ان يقال انه اكتسب التانيث من
المضاف اليه قوله عقب استعمال الحواس اي عقب صرفها في
مدركاتها كصرف حاسة البصر في المبصرات وحاسة السمع في المسموعات
وهكذا قوله الظاهرة بخلاف الباطنة وقوله التي لا شك فيها
ليس احترازا عن الظاهرة التي فيها شك بل هو احتراز عن
الباطنة فان فيها الشك فيكون تاكيدا للظاهرة قوله سواء كا نت
من ذوي العقول اي الذين هم الانس والجن والملائكة وقوله
او غيرهم اي كالبهائم قوله جعلوا الحواس الخ جواب لما قوله
ولما كان الخ يعني ان الخبر الصادق لاستفادة معظم العلوم الد ينية

من جعل سببًا آخر وقوله معظم المعلومات الدينية اي
كالحشر والنشر والميزان الى غير ذلك من المسائل الكلامية
وكوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك من المسائل
الفقهية فالمراد بالمعلومات الدينية ما يشمل المسائل الكلامية
والفقهية وقيد بالمعظم لان غير المعظم مستفاد من العقل
وهو ما كان دليله عقليا كصفات الله الثابتة بالدليل
العقلي قوله مستفاد من الخبر الصادق اي كالآيات
القرآنية والاحاديث النبوية قوله جعلوه الخ جواب لما
قوله ولما لم تثبت عندهم الخ يعني ان العقل لكونه يرجع
اليه ما زادوه على الثلاثة التي ذكرها المص جعل سببا ثالثا
قوله الحواس الباطنة اي التي اثبتها الحكما حيث زعموا
ان الدماغ ثلاثة بطون اعظمها البطن الاول وهو الذي
في مقدم الدماغ ثم البطن الثالث وهو الذي في مؤخر
الدماغ ثم البطن الثاني وهو الذي في وسطه فجعلوا في
البطن الاول قوتين الاولى الحس المشترك وهي قوة ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة
فالحس المشترك بمنزلة حوض يصب فيه خمس انابيب لان
جميع ما ادركته الحواس الخمس الظاهرة تورده عليه ولذلك
سمي بالحس المشترك والثانية الخيال وهي قوة تحفظ الصور
التي ادركها الحس المشترك فالخيال كالخزانة للحس المشترك
وجعلوا في البطن الثالث قوتين ايضا الاولى الوهم وهي
قوة تدرك المعاني الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة
كعداوة زيد وصداقة عمرو والثانية الحافظة وهي

قوة

قوة تحفظ تلك المعاني فالحافظة كالخزانة للوهم وجعلوا في
البطن الثاني قوة واحدة وهي المتصرفة وتسمى المتخيلة وهي
قوة تتصرف في الصور التي تاخذها من الحس المشترك وفي
المعاني التي تاخذها من الوهم بالتركيب والتفريق كان
تركب راس حمار على جثة زيد وان تفرق اجزاء عمرو بعضها
عن بعض وهكذا دائما فلا تسكن نوما ولا يقظة فتحصل
من هذا ان شان كل من الخيال والحافظة الحفظ وشان
كل من الحس المشترك والوهم الادراك لكن الحس المشترك يدرك
الصور المحسوسة والوهم يدرك المعاني الجزئية المنتزعة
من تلك الصور وشان المتصرفة التركيب والتحليل واشار
بعضهم لهذه القوى مع العقل في بيت فقال

امنع شريكك عن خيالك وانصرف
عن وهمه واحفظ لذلك واعقلا

لكن هذه الحواس لم تثبت عند المشايخ لان ادلة الحكما
التي اثبتوها بها لم تتم عندهم قوله المسماة بالحس المشترك
والوهم صرح بهما لانهما المدركان عندهم بخلاف بقية
الحواس الباطنة وقوله وغير ذلك اي الذي هو الخيال
والحافظة والمتخيلة قوله ولم يتعلق لهم غرض الخ عطف على
قوله لم يثبت عندهم الخ وقوله بتفاصيل الخ اي واما اصل
المذكورات فلا بد منه وكان الاولى ان يزيد الوجدانيات
لانه ذكر الوجدان فيما سبق وسيذكر ما يرجع اليه بقوله بان لنا
جوعا وعطشا قوله الحدسيات اي العلوم المستفادة بالحدس
وقوله والتجربيات اي العلوم المستفادة بالتجربة وقوله

والبديهيات اي العلوم المستفادة بالبداهة وقوله والنظريات
اي العلوم المستفادة بالبداهة من النظر قوله وكان
مرجع الكل الي العقل ظاهره ان ذلك راجع لكل من الحواس
الباطنة علي تقدير ثبوتها والحدسيات وما ذكر بعدها
ويحتمل انه راجع للحدسيات وما ذكر بعدها فقط لعدم
ثبوت الحواس الباطنة حتي يكون مرجعها الي العقل قوله
جعلوه الخ جواب لما فالمعني لما لم تثبت عندهم الحواس
الباطنة مع عدم التعلق بتفاصيل المذكورات جعلوا
العقل سببا ثالثا وتركوا الحواس الباطنة لعدم ثبوتها
واكتفوا بالعقل عن الحدس والتجربة والبداهة والنظر
لرجوعها اليه ثم يكون المراد بالعلم المسبب عن العقل
مطلق العلم الشامل للعلم الحاصل بالبداهة وبالوجدان
والحدس والتجربة والنظر لا خصوص العلم الحاصل
بالبداهة كما هو مقتضي السؤال السابق قوله يفضي الي
العلم اي يؤدي اليه وقوله بمجرد التفات اي في البديهيات
وقوله او بانضمام حدس اي في الحدسيات وقوله او تجربة اي
في التجربيات وقوله او ترتيب مقدمات اي في النظريات وكان الاولي
ان يقول او وجدان اي في الوجدانيات قوله فجعلوا السبب الخ
قصد بهذا التمثيل ايضاح ما قاله من انهم جعلوا السبب
في المذكورات هو العقل قوله بان لنا جوعا وعطشا راجع
للوجدانيات وقوله وان الكل اعظم من الجزء راجع للبديهيات
وقوله وان نور القمر مستفاد من نور الشمس راجع للحدسيات
وقوله وان السقمونيا مسهل للصفرا راجع للتجربيات
وقوله

وان العلم حادث راجع للنظريات قوله هو العقل
في محل النصب علي انه مفعول ثان لجعلوا قوله وان كان
في البعض باستعانة من الحس اي كالحدسيات فانه لا بد من
مشاهدة بعد القمر عن الشمس ومقابلته لها حتي يحكم
العقل بان نور القمر مستفاد من نور الشمس وكالتجربيات
فانه لا بد من مشاهدة التكرر حتي يحكم العقل بان الدواء
الفلاني ينفع في الداء الفلاني قوله فالحواس الخ اي اذا اردت
تفصيل ما ذكر فالحواس الخ فالفاء فاء الفصيحة وانما لم يقيد
هنا بالسليمة لان الحواس خمس وان لم تكن سليمة قوله جمع
حاسة بمعني القوة الحساسة اي لا بمعني النفس ذات
الاحساس بل هو اسم للقوة الحساسة وبذلك اندفع
ما يقال كان الصواب ان يقول المص فالحساسات الخ ويقول
انه جمع حساسة بمعني القوة ذات الاحساس لان
الماضي احس وحاصل الدفع انه ليس المراد اسم
الفاعل حتي يرد ما ذكر قوله خمس خبر عن الحواس وهو
يفيد حصر الحواس في الخمس لان الاقتصار علي الشي في
مقام البيان يفيد الحصر قوله بمعني ان العقل الخ القصد
به تصحيح حصر الحواس في الخمس لانه يبطله الحواس الباطنة
التي يثبتها الفلاسفة فافاد انه ان الحصر في الخمس بالنظر للتي
حكم العقل بالضرورة بوجودها وهي الحواس الظاهرة
فقوله بمعني ان العقل الخ يرجع لتقييد الموضوع وهو
الحواس لا لتقييد المحمول وهو خمس كما هو ظاهر صنيعه
لان تقييد المحمول بذلك لا ينفع في تصحيح الحصر وانما ينفع

اشار بذلك الي ان
حاسة ليست
اسم فاعل من
الاحساس
مصحح

فيه تقييد الموضوع به فالمعنى حال كون الحواس ملتبسة
بمعنى أن العقل الخ ولو قال الش عقب قول المص فالحواس
اي التي حكم العقل بالضرورة بوجودها لكان اولى قوله
حاكم بالضرورة بوجودها اي لظهورها والباء الاولى
للملابسة والثانية للتعدية فليس في كلامه تعلق حرفي جر
بمعنى واحد بعامل واحد قوله وأما الحواس الباطنة
الخ كان مقتضى المقابلة ان يقول بخلاف الحواس التي
لم يحكم العقل بالضرورة بوجودها وهي الحواس الباطنة
قوله التي تثبتها الفلاسفة اي دون جمهور المتكلمين
قوله فلا تتم دلايلها الخ اي لانها مبنية على ان النفس
لا تدرك الجزئيات المادية بالذات وذلك لان النفس مجردة
عندهم فلو ادركت الجزئيات المادية لكانت محلا للصور
الجسمانية فتكون ايضا جسمانية هذا خلف ومبنية على ان
الواحد لا يكون مبدا لاثرين وذلك لانهم اعتقدوا ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلما تعددت الآثار التي
هي ادراك الصور الجزئية وحفظها وادراك المعاني الجزئية
وحفظها والتصرف فيها اثبتوا تلك الحواس ليكون كل واحد
لاثر من تلك الاثار والكل باطل في الاسلام لان اهل الاسلام
يقولون لا نسلم ان النفس مجردة ولو سلمنا انها مجردة لا نسلم
انها لو ادركت الجزئيات المادية لكانت محلا للصور
الجسمانية ولو سلمنا ذلك لا نسلم انها تكون ح جسمانية
ويقولون لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فانه
تعالى واحد وقد صدر عنه عندنا آثار متعددة لا نهاية لها آثار صح
قوله على الاصول

قوله على الاصول الاسلامية اي القواعد المنسوبة الى
الاسلام لقول اهله بها فقد قالوا ان النفس تدرك
الكليات والجزئيات لكن العقل آلة لادراك الكليات
والحواس الظاهرة آلة لادراك الجزئيات وقالوا ايضا ان
الواحد يكون مبدا لآثار كثيرة كيف لا يكون مبدا لاثار
كثيرة والموجودات الممكنة كلها مستندة اليه سبحانه وتعالى
قوله السمع بدا به لان سببيته للعلم اكثر من البواقي
قوله وهي قوة مودعة في العصب الخ المراد بالقوة معنى
قايم بغيره ومعنى كونها مودعة في العصب انها موضوعة
فيه وقوله المفروش في مقعر الصماخ اي في باطنه فان
الصماخ خرق الاذن وهو كالقبة له مقعر وهو باطنه
ومحدب وهو ظاهره والعصب مفروش في مقعره
كالجلدة المفروشة على راس الطبل قوله تدرك بها
الاصوات اي تدرك النفس بسببها الاصوات وكان الا ولى
ان يقول وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن
والقبح وغير ذلك مدركة بها ايضا قوله بطريق وصو ل
الهواء الخ متعلق بتدرك واضافة طريق لما بعده بيانية
اي تدرك بطريق هو وصول الهواء الخ والمتبادر من كلام
الش حيث قال بطريق وصول الهواء الخ ان الهواء الذي
يتكيف بكيفية الصوت هواء واحد يخرق الاهوية ويصل
الى باطن الصماخ وهو احد القولين وثانيهما ان الهواء
المذكور اهوية متعددة فيتكيف الهواء الاول بتلك الكيفية
ثم الهواء الذي يليه وهكذا حتى يصل الى الهواء الراكد

٧٦

في الصماخ لكن كل هواء انما يتكيف بمثل الكيفية القائمة
بالمجاور له لا بها نفسها لانها عرض والعرض لا ينتقل عن
محله الي غيره قوله المتكيف بكيفية الصوت اي
المتصف بكيفية هي الصوت فالاضافة للبيان لان الصوت
عرض وقد تقدم ان الكيفية عرض والعرض لا يقوم بالعرض
فالصوت هو نفس الكيفية وهذه الكيفية يخلقها الله تعالى
عند التكلم او عند حصول القرع او القلع بشرط
مقاومة المقروع للقارع او المقلوع للقالع بان يكون كل
منهما ذا صلابة من غير تاثير للقرع والقلع عند اهل السنة
خلافا للحكما القائلين بانها بتاثير القلع لا بخلق الله تعالى ١٧ القرع و
قوله الي الصماخ متعلق بوصول وهو علي تقدير
مضاف اي الي مقعر الصماخ قوله بمعنى ان الله تعالى الخ
راجع لقوله تدرك بها الاصوات اي حال كونه ملتبسا
بمعنى ان الله تعالى الخ لا بمعنى ان القوة المذكورة اثرت
الادراك عند الوصول المذكور كما يقول بذلك المعتزلة ولا
بمعنى ان القوة تصير النفس مستعدة لان يفيض الفاعل
عليها الادراك كما يقول بذلك الفلاسفة والحق خلاف
المذهبين وكذا يقال فيما ياتي قوله يخلق الادراك في النفس
عند ذلك اي يخلق ادراك الاصوات في النفس الناطقة
عند الوصول المذكور لكن بطريق جري العادة الالهية
فيجوز تخلف ذلك لما علمت من انه بطريق جري العادة قوله
والبصر ثني به لانه يلي السمع في السببية للتعلم قوله وهي
قوة مودعة في العصبتين المراد بالقوة معنى قائم بغيره والمراد
بكونها

بكونها مودعة في العصبتين انها موضوعة فيهما وهما في مقدم
الدماغ وقوله المجوفتين اي كتجويف الداليين وقوله اللتين
تتلاقيان ثم تفترقان اي تجتمعان في مقدم الدماغ ثم
ترجعان بحيث يكونان كهيئة دالين محدب كل منهما الي
محدب الاخري هكذا >د ففيه اشارة الي انهما
لا يتقاطعان علي هيئة التصليب بل يتصل العصب الايمن
بالايسر ثم ينفذ الايمن الي العين اليمني والايسر الي
اليسري وهذا مذهب جالينوس وذهب اكثر الحكما
الي انهما يتقاطعان تقاطعا صليبيا وصورته هكذا
X قال بعضهم وعبارة الخ صالحة للمذهبين
اه لكن المتبادر منها المذهب الاول قوله فتتاديان الي
العينين اي تتصلان بهما بدون تقاطع صليبي كما هو قول
جالينوس الذي جري عليه الش او به كما هو قول اكثر الحكما
قوله تدرك بها اي تدرك النفس بسببها الاضواء اي
كضوء الشمس وضوء القمر وقوله والالوان اي كالبياض
والسواد وقوله والاشكال اي كشكل الدائرة والكرة وا لشكل
هو الهيئة الحاصلة للسطح وقوله والمقادير اي كالطول
والعرض والمقدار كم متصل قار الذات ثم ان قبل
القسمة في جهة واحدة فهو الخط وهو الامتداد الطولي
القائم بالجسم الطبيعي وان قبلها في جهتين فهو السطح
وهو مجموع الامتداد الطولي القائم بالجسم الطبيعي والا متداد
العرضي القائمين بالجسم الطبيعي وان قبلها في الجهات
الثلاث فهو الجسم التعليمي وهو مجموع الامتدادات الثلاثة

الطولي والعرضي والعمقي القائمة بالجسم الطبيعي وخرج
بالكم الكيف كالبياض وبالمتصل المنفصل كالاثنين وبقابل
الذات غير قار الذات كالزمان فلا يسمي شي من ذلك مقدار
وجعل الاشكال والمقادير من المبصرات ظاهر علي كلام
الحكما لانهما من الاعراض وهي عندهم موجودة في الخارج واما
علي كلام المتكلمين فغير ظاهر لانهما من الامور الاعتبارية وهي
عندهم غير موجودة في الخارج اللهم الا ان يقال انه اراد
بالاشكال والمقادير الاجزا الجوهرية وهي موجودة في الخارج
قوله والحركات المشهور ان الحركة كونان في آنين في
مكانين وقيل انها الكون الاول في المكان الثاني لا يقال
الحركة من الاعراض النسبية لانها هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبته الي الزمان والمكان فكيف تدرك بالحس مع ان
المتكلمين انكروا وجود الاعراض النسبية في الخارج ،،
والادراك بالحس فرع الوجود الخارجي لانا نقول الحركة
من الموجودات الخارجية بالاتفاق بين الحكما والمتكلمين
لانها قسم من الاين الذي اتفق المتكلمون والحكما علي
وجوده باقسامه الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق فالحكما يقولون ان الاعراض النسبية امور وجودية
والمتكلمون يقولون انها امور اعتبارية لكنهم يستثنون
منها الاين الذي من اقسامه الحركة ولزوم النسبة لها
لكونها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الي الزمان
والمكان لا ينافي ادراكها بالحس لجواز اتصاف الامور
المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف الاعمي بالعمي وقال
بعضهم

بعضهم في توجيه كلام الخ ان الحس اذا شاهد الجسم في
مكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة فمعني كون
الحركات محسوسة انها تدرك بالعقل بعد مشاهدة
الحس للجسم في مكانين فورد عليه ان من لمس الجسم
في مكانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة فيلزم علي
هذا التوجيه ان تكون الحركة ملموسة فدفع ذلك بان
اللمس لا يدرك الجسم في مكان فلا يدرك الحركة ورد
هذا التوجيه بانه ليس بشي لان الحركات مدركة
عليه بواسطة احساس الجسم ومثل ذلك لا يعد محسوسا
والا لزم ان يكون العمي محسوسا لتادية الاحساس بشكل
الاعمي الي ادراك عماه فان الحس اذا شاهد شكل الا عمي
ادرك العقل عماه مع انه عدمي صرف فكيف يكون
محسوسا وبالجملة ففي كون الحركة محسوسة ومثلها
السكون والاجتماع والافتراق مذهبان احدهما انها
محسوسة لانها موجودة في الخارج باتفاق المتكلمين
والحكما وثانيهما انها غير محسوسة لانا لا نشاهد
الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما هنا
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا نشاهد
وهذا هو الاقرب وان كان كلام العلامة الخيالي مبنيا
علي الاول قوله والحسن والقبح اي المتصف بهما
الشخص والاول عبارة عن مجموع الشكل واللون
المتناسبين والثاني عبارة عن مجموع الشكل واللون
غير المتناسبين قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالي

ادراكها الخ اي وغير ما ذكر من المدركات التي يخلق الله تعالى ادراكها
الخ كالافتراق والاجتماع والسكون والظلمة والضحك والبكا
والطلاقة والعبوسة والقلة والكثرة الي غير ذلك واشار
بقوله مما يخلق الله تعالي ادراكها ان حصول الادراك المذكور
بمحض خلق الله تعالي من غير توقف علي انطباع صورة وخروج
شعاع وغير ذلك وقوله عند استعمال العبد تلك القوة اي
عند صرفه لها في هذه الامور قوله والشم ثلث بلا ثنه
يلي البصر في سببيته للعلم قوله وهي قوة مودعة
في الزائدتين الخ اي معنى موضوع في العصبتين الزائدتين الخ
وقوله الناتئتين بتاء مثناة فوقية بعد الالف
التي بعد النون ثم همزة ثم تاء مثناة فوقية ثم يا مثناة
تحتية اي المرتفعتين من النتوء وهو الارتفاع وفي
بعض النسخ النابتتين بنا موحدة بعد الالف
التي بعد النون ثم مثناة فوقية ثم مثلها ثم بيا مثناة
تحتية اي الخارجتين من النبات وهو الخروج وقوله
في مقدم الدماغ اي عند منتهي اصل قصبة الانف وقوله
الشبيهتين بحلمتي الثدي كان الاولي ان يقول الشبيهتين
بحلمتي الثدي اذ كل ثدي انما له حلمة واحدة لا حلمتان
واجيب بان المراد جنس الثدي الصادق بالاثنين
قوله تدرك بها اي تدرك النفس بسببها بمعنى ان الله
يخلق الادراك في النفس وسكت الشارح عن التنبيه علي ذلك
هنا وفيما بعده من الذوق واللمس استغناء بما ذكره
في السمع والبصر وقوله الروائح اي كرائحة المسك ورائحة
العنبر

الثديين صح

العنبر قوله بطريق وصول الهواء الخ متعلق
بتدرك واضافة طريق لما بعده بيانية اي بطريق هو
وصول الهواء الخ والمتبادر من كلام الشارح حيث قال
بطريق وصول الهواء الخ ان الهواء الذي يتكيف بكيفية ذي
الرائحة هواء واحد يخرق الاهوية ويصل الي الخيشوم
وهو احد قولين كما تقدم وقال بعضهم لا يخلو الهواء
المجاور لذي الرائحة عن مداخلة اجزاء كثيرة متحللة فيه
فيحمل الهواء تلك الاجزاء الي ان يوصلها الي الخيشوم وعلي
هذا فالهواء ليس متكيفا بكيفية ذي الرائحة لانها ليست
قائمة به بل بالاجزاء المذكورة والحق ما تقدم قوله المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اي المتصف بكيفية صاحب الرائحة ولا
بد من تقدير مضاف اي بمثل كيفية ذلك لان الكيفية عرض
وهو لا ينتقل عن محله الي غيره كما تقدم قوله الي الخيشوم
اي اقصي الانف او مجمع الزائدتين المذكورتين قوله
والذوق اي القوة الذائقة قوله وهي قوة منبثة في العصب
الخ اي معنى منتشر في العصب الخ وعدل هنا وفي تفسير
اللمس عن قوله مودعة كما قال فيما سبق اشارة الي انبساط
القوة الذائقة في العصب المذكور وانبساط اللمس في جميع
البدن دون بقية الحواس قوله المفروش علي جرم اللسان اي
المجعول علي سطحه الاعلي ومن هذا يؤخذ انه لا يدرك بما
تحت اللسان لعدم وجود القوة فيه قوله تدرك بها
اي تدرك النفس بسببها بمعنى ان الله يخلق الادراك في
النفس كما تقدم وقوله الطعوم اي كالحلاوة والمرارة والطعم

بفتح الطا هو الكيفية القايمة بالمطعوم واما الطعم بضم الطاء
فهو المطعوم قوله بمخالطة الرطوبة الخ متعلق بتدرك
والباسبية فالرطوبة المذكورة هنا بمنزلة الهواء في الشم
فتتكيف بكيفية المطعوم وتصل الي العصب المذكور او
تتحلل اجزاء من المطعوم في تلك الرطوبة وتحملها الي ان
توصلها الي ذلك العصب علي قياس ما قيل في الشم وقوله
اللعابية اي المنسوبة للعاب وقوله التي في الفم صفة كاشفة
وفائدتها الاشارة الي ان الرطوبة المذكورة ليست
في محل مخصوص من الفم وقوله بالمطعوم متعلق بمخالطة
بمعني الاختلاط قوله ووصولها الخ عطف علي مخالطة
وقوله الي العصب اي العصب المذكور وهو المفروش
علي جرم اللسان فال للعهد الذكري قوله واللمس اي
القوة اللامسة قوله وهي قوة منبثة اي معني منتشر
وقوله في جميع البدن اي جميع ظاهره وكذا باطنه الا
الكليتين والرئة والطحال والكبد والعظم والحكمة في كون
هذه القوة منبثة في جميع البدن حفظه مما يتضرر به من
الحر والبرد وغيرهما قوله تدرك بها اي تدرك النفس بسببها
بمعني ان الله يخلق الادراك في النفس كما تقدم وقوله
الحرارة اي كحرارة النار والبرودة اي كبرودة الماء وقوله
والرطوبة اي كرطوبة العجين وقوله واليبوسة اي
كيبوسة الحجر وقوله ونحو ذلك اي كالليونة والصلابة
والنعومة والخشونة واللطافة والكثافة قوله عند
التماس والاتصال به اي عند تماس الملموس واتصاله

بالبدن

بالبدن ولما كان التماس يشعر بالقصد عطف عليه الاتصال
عطف تفسير سواء كان الاتصال علي وجه القصد ام لا ولا
يرد انه قد تدرك حرارة النار عند القرب منها بدون التماس
والاتصال لان الحرارة المدركة في هذه الصورة حرارة
الهوا المجاور للنار وقد حصل التماس والاتصال
بينه وبين البدن قوله وبكل حاسة منها الخ تقديم قوله
بكل حاسة علي متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص كما
يشير له قوله الخ لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخري
لكن لا يخفي ان المستفاد من كلام المص قصر ادراك ما وضعت
الحاسة له علي تلك الحاسة فلا يتعداها الي غيرها من الحواس
لان معناه انه يدرك ما وضعت كل حاسة له بها لا بغيرها
والمستفاد من كلام الش قصر الحاسة علي ادراك ما وضعت له
فلا تتعداه الي غيره من ادراك ما وضعت له وهما متلازمان
قوله اي من الحواس الخمس اي الظاهرة فانها المذكورة
في كلامه قوله يوقف من باب الافعال فهو من قولهم
اوقفت فلانا علي كذا اي اطلعته عليه كما اشار اليه الش بقوله
اي يطلع وح يكون المعني وبكل حاسة من تلك الحواس
يطلع المولي من وجدت فيه علي ما وضعت له اي يخلق فيه
ادراكه بها فالمراد بالاطلاع خلق الادراك وقوله علي ما وضعت
هي الخ اي علي معني خلقت هي الخ او علي المعني الذي خلقت
هي الخ فما نكرة موصوفة واقعة علي معني او اسم موصول بمعني
الذي وتكون ح صفة لموصوف محذوف وانما برز الضمير
لجريان الصفة او الصلة علي غير من هي له والمراد بالوضع

تدرك صح

الخلق كما يعلم من كلام الشارح وقوله اي تلك الحاسة اشار
بذلك الي ان الضمير عائد علي المضاف اليه جريا علي ما اشتهر
مع ان الضمير يعود علي المضاف ما لم يكن لفظ كل او بعض
فيعود علي المضاف اليه فما قاله بعضهم من انه عائد علي
كل لان المحدث عنه مخالف لما اشتهر وقوله له اي لادراكه
فهو علي حذف مضاف كما اشار اليه الشارح قوله يعني ان الله تعالي
قد خلق الخ لما كان في كلام المص غموض وخفاء اتي الشارح
بيعني وانما لم يصرح المص باسناد ذلك لله تعالي للعلم
بانه الموجد لكل فعل وقوله لادراك اشيا مخصوصة اي
كالاصوات بالنسبة للسمع والملموسات بالنسبة للمس
والطعوم بالنسبة للذوق وهكذا وقوله كالسمع للاصوات
اي كالسمع المخلوق لادراك الاصوات وقوله والذوق للطعوم
اي والذوق المخلوق لادراك الطعوم وقوله والشم
للروايح اي والشم المخلوق لادراك الروايح قوله لا يدرك
بها ما يدرك بالحاسة الاخري اي لا يدرك بحاسة من
الحواس ما يدرك بالحاسة الاخري فلا يدرك بالذوق ما يدرك
بالسمع وهكذا والمنفي انما هو وقوع الادراك المذكور
بحسب ما جرت به العادة الالهية بدليل قوله واما انه هل
يجوز الخ وقد تقدم انه اشار بقوله لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخري الي ان تقديم قول المص بكل حاسة علي
متعلقه اعني قوله يوقف للاختصاص وقد عرفت ما فيه
قوله واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك اي في هذا في الوقوع
بحسب ما جرت به العادة الالهية واما انه هل يجوز عقلا او
يمتنع

يمتنع عقلا ان يدرك بحاسة من الحواس ما يدرك بالاخري
وقوله ففيه خلاف اي في جواب هذا الاستفهام خلاف
وجمهور الحكما علي الامتناع قوله والحق الجواز اي عقلا وهو
الذي عليه جمهور المتكلمين وكون الحق الجواز قال المص وبكل
حاسة منها يوقف الخ ولم يقل يمكن ان يوقف الخ لئلا يلزم
حصر الامكان مع ان الحق الجواز كما علمت قوله لما ان ذلك الخ
علة لقوله والحق الجواز وما زايدة للتاكيد واسم الاشارة
للادراك المذكور وقوله بمحض خلق الله تعالي اي بخلقه
المحض اي الخالص الذي لا يشوبه تاثير من الغير فقوله من
غير تاثير الخ توضيح لقوله بمحض خلق الله قوله من غير تاثير
للحواس اي علي وجه الايجاد كما هو راي المعتزلة ولا علي وجه
الاعداد كما هو راي الفلاسفة قوله فلا يمتنع ان يخلق
الله تعالي الخ مفرع علي قوله والحق الجواز مع تعليله المذكور
قوله فان قيل الخ حاصل هذا السوال منع
الحصر في كلام المص وفي كلام الشارح لان الذايقة تدرك حلاوة
الشي وحرارته معا فقد ادركت ما ادركته قوة اللمس قوله
اليست الذايقة الخ يحتمل ان يكون الاستفهام للتقرير
وهو حمل المخاطب علي الاقرار بما يعرف ويحتمل ان يكون للانكار
وهو للنفي ونفي النفي اثبات فالمعني علي الاول اقر بما تعرف
وهو ان الذايقة تدرك حلاوة الشي وحرارته معا وعلي الثاني
ثبت ان الذايقة تدرك حلاوة الشي وحرارته معا قوله قلنا
الخ حاصل هذا الجواب عدم تسليم ان الذايقة
تدرك حلاوة الشي وحرارته معا فقوله لانا لا نسلم ان

الذايقة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معًا وقوله بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس اي فكل من الحلاوة والحرارة
يدرك بحاسته وقوله الموجود في الفم واللسان اي
لما مر من ان اللمس قوة منبثة في جميع البدن اي في
جميع ظاهره واكثر باطنه على ما سبق قوله والخبر الصادق
اي جزمًا لا احتمالا اذ الكلام في الخبر الصادق الموجب
للعلم ولا يكون موجبًا للعلم الا الصادق جزمًا ولذلك
حصره في النوعين الاتيين قوله اي المطابق للواقع
تفسير للصادق والمراد المطابق جزمًا لا احتمالا
لما تقدم والمطابقة حقيقة انما هي بين مدلول الخبر
والواقع لا بين ذات الخبر والواقع فقوله اي المطابق
للواقع اي المطابق مدلوله للواقع والمراد بمدلوله النسبة
الحكمية التي دل عليها الخبر وهي وقوع النسبة المعتبرة
بين الشيئين في القضية الموجبة واللاوقوعها في القضية
السالبة والمراد بالواقع الوقوع واللاوقوع في نفس الامر
فالوقوع واللاوقوع من حيث انه مدلول الخبر مطابق
بكسر الباء والوقوع واللاوقوع من حيث تحققه في نفس الامر حيث مع
مطابق بفتح الباء قوله فان الخبر الخ اي فان الخبر من حيث
هو الخ وهذا تعليل للتفسير الصادق بالمطابق للواقع
وجعله بعضهم تعليلا للتقييد بالصادق وما قلناه
اقرب وقوله كلاما اي مركب تام وهو ما تضمن كلمتين
بالاسناد فالمراد بالكلام ما اصطلح عليه النحويون لا ما تكلم
به وح فلا نقض بمثل زيد الفاضل لانه ليس كلامًا اصطلاحيا

وان كان

وان كان كلامًا لغويا فلو اريد الكلام اللغوي لزم
النقض بمثل زيد الفاضل اذ يصدق عليه انه كلام الخ
قوله يكون لنسبته خارج المراد بنسبته النسبة
الحكمية وهي الوقوع في القضية الموجبة واللاوقوع في
القضية السالبة والمراد بالخارج النسبة الخارجية
وهي الوقوع واللاوقوع في نفس الامر وهذا هو المعبر عنه
فيما تقدم بالواقع فالخارج والواقع بمعنى واحد وهو
النسبة المذكورة وعلم من ذلك ان المطابقة بين الوقوع
واللاوقوع من حيث كونه مدلول الخبر والوقوع
واللاوقوع من حيث كونه متحققا في نفس الامر وقوله
تطابقه تلك النسبة اي تطابق الخارج النسبة المذكورة
في قوله يكون لنسبته وقوله فيكون صادقا اي
سج فيكون ذلك الكلام صادقا بسبب مطابقة نسبته للخارج
وعلم من ذلك ان الصدق مطابقة نسبة الخبر للخارج
وقوله اولا تطابقه اي لا تطابق تلك النسبة الخارج
وقوله فيكون كاذبًا اي فيكون ذلك الكلام كاذبًا
بسبب عدم مطابقة نسبته للخارج وعلم من ذلك ان
الكذب عدم مطابقة نسبة الخبر للخارج قوله فالصدق
والكذب الخ تفريع على قوله فان الخبر يكون لنسبته الخ وقوله
على هذا اي كون الكلام صادقا باعتبار مطابقة نسبته
للخارج وكاذبًا باعتبار عدم مطابقتها له وقوله من
اوصاف الخبر اي فيقال خبر صادق وخبر كاذب والصادق
معناه المتصف بالصدق والكاذب معناه المتصف

بالكذب قوله وقد يقال لكل منهما الخ مقابل لما علم مما تقدم
وهو انهما يقالان بمعني مطابقة نسبة الخبر للخارج وعدم
مطابقتها له ويؤخذ من التعبير بقد ان هذا الاطلاق
قليل وضمير التثنية للصدق والكذب وقوله بمعني الاخبار الخ
اي بمعني هو الاخبار الخ فالاضافة للبيان والباء بمعني علي
ويقالان بمعني يطلقان فحاصله المعني وقد يطلقان
علي معني هو الاخبار الخ وقوله عن الشيء متعلق بالاخبار
وقوله علي ما هو به راجع للصدق وقوله او لا علي
ما هو به راجع للكذب ومعني قوله علي ما هو به علي
وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه ومعني قوله او لا علي
ما هو به اي او لا علي وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك
الوجه والمراد بالشيء اما النسبة التامة وهو الاوفق
للمعني اذ المخبر عنه في الحقيقة هو النسبة وح كلمة ما
عبارة عن الاثبات والنفي اي كونها مثبتة وكونها منفية
والمراد من الاخبار الاعلام وعن بمعني الباء والمعني علي
هذا وقد يقالان بمعني هو الاعلام بنسبة حالة كونها
كائنا علي وجه وهو الاثبات والنفي تلك النسبة ملتبسة
به في الواقع او لا علي وجه وهو الاثبات والنفي تلك النسبة
ملتبسة به في الواقع واما الموضوع الذي هو المسند اليه
وهو الاوفق للفظ اذ المخبر عنه هو الموضوع فانه يقال
اخبرت عن زيد لا عن النسبة وح فما عبارة عن ثبوت
المحمول او انتفائه والمراد من الاخبار الكشف وعن علي
حقيقتها والمعني علي هذا وقد يقالان بمعني هو الكشف
عن

عن الموضوع الذي هو المسند اليه حال كونه جاريا علي
وجه وهو ثبوت المحمول او انتفاؤه ذلك الموضوع ملتبس
به في الواقع او علي وجه وهو ثبوت المحمول او انتفاؤه
ذلك الموضوع ملتبس به في الواقع والشارح اختار الاول في شرح
المفتاح واليه يشير قوله هنا اي الاعلام بنسبة تامة الخ فا نه
يقتضي انه اختار الاول قوله اي الاعلام بنسبة تامة
الخ تفسير للاخبار عن الشيء الخ والمراد بالنسبة التامة
النسبة التي يتم بها الكلام واحترز بها عن الناقصة
كالنسبة التقييدية في نحو زيد العالم فانها لا تتصف بصدق
ولا كذب وقوله تطابق الواقع اي في الصدق وقوله او
لا تطابقه اي في الكذب قوله فيكونان الخ تفريع علي قوله
وقد يقالان بمعني الاخبار الخ وقوله من صفات
المخبر اي فيقال علي هذا شخص صادق وشخص كاذب
والصادق معناه المتصف بالصدق والكاذب معناه
المتصف بالكذب قوله فمن ههنا يقع الخ تفريع علي مجموع
الكلامين السابقين وقوله في بعض الكتب اي كهذا
المتن والعمدة والهداية والبداية وقوله الخبر الصادق
بالوصف اي نظرا للمعني الاول للصدق فانه عليه يكون
من اوصاف الخبر كما تقدم وقوله وفي بعضها اي في بعض الكتب
كالشجرة وفسر بعضهم الكتب بنسخ العقايد وهو ف
خلاف الظاهر المتبادر من ذلك اللفظ مع ما فيه من دعوي الاختلاف
في نسخ العقايد وقوله خبر الصادق بالاضافة اي نظرا للمعني
الثاني للصدق فانه عليه يكون من اوصاف المخبر والمعني

خبر الشخص الصادق وح فلا حاجة الي جعل الخبر الصادق
بالوصف بمعني الخبر الصادق مخبره حملاً لما وقع في
بعض الكتب الاول علي ما وقع في بعضها الثاني ولا لجعل
خبر الصادق بالاضافة من قبيل الاضافة التي للبيان
حملا لما وقع في بعض الكتب الثاني علي بعضها الاول قوله علي
نوعين اي مشتمل علي نوعين من اشتمال الجنس علي انواعه ولو
حذف لفظ علي لكان احسن قوله احدهما الخبر المتواتر معني
المتواتر لغة المتتابع واصطلاحا ما ذكره المص في قوله وهو
الخبر الثابت الخ وقوله سمي بذلك الخ اي سمي هذا الاحد
بالمتواتر الخ والغرض من ذلك بيان المناسبة بين المعني اللغوي
وان لم ينبه عليه لشهرته وبين المعني الاصطلاحي
وقوله لما انه لا يقع دفعة اي لما ان هذا الاحد لا يقع مرة
واحدة في زمن واحد بمقتضي العادة وان امكن وقوعه كذلك
بان اخبر جماعة يستحيل تواطئهم علي الكذب بخبر مرة واحدة
في زمن واحد وقوله بل علي التعاقب والتوالي اي بل يقع في ازمنة
متتابعة بان يخبر به زيد اولا وعمرو ثانيا وبكر ثالثا وهكذا
فالمراد بالتعاقب والتوالي هنا التتابع ولو مع التراخي
لان الفورية ليست شرطا وان اشعر بها لفظ التعاقب
والتوالي وعطف التوالي علي التعاقب من قبيل عطف التفسير
قوله وهو الخبر الثابت علي السنة قوم الخ اي والخبر المتواتر
في الاصطلاح الخبر الثابت علي السنة قوم الخ ولعله
انما عبر بالثابت للاحتراز عن الخبر الجاري علي السنتهم
ولم يثبت لرجوع بعضهم والمراد بالقوم هنا ما يشمل
الاناث

الاناث لان الذكورة ليست شرطا قوله لا يتصور
تواطئهم الخ فيه اشارة الي ان منشا عدم التصور المذكور
كثرتهم حيث قال لا يتصور تواطئهم علي الكذب ولم يقل
لا يتصور الكذب منهم مثلا فلا نقض علي تعريف الخبر المتواتر
بخبر قوم لا يتصور كذبهم لا لكثرة بل لقرينة خارجية
كالعصمة والمراد من التصور هنا التصديق كما اشار اليه
الش بقوله اي لا يجوز العقل الخ وح فلا يرد ان العقل قد
يتصور المستحيل فالقوم وان بلغوا من العدد ما بلغوا يتصور
تواطئهم علي الكذب والمراد من التواطئ التوافق وان لم يكن
عن قصد فليس المراد به خصوص التوافق بطريق القصد
وان اشعر به لفظ التواطئ كما اشار اليه الش حيث عبر
بالتوافق واطلقه عن ان يكون بطريق القصد وقد زاد في
الطوالع قيدين آخرين احدهما ان يكون الخبر عن محسوس
وثانيهما ان لا يكون المخبر عنه ممتنعا فلو كان الخبر عن غير محسوس
او كان المخبر عنه ممتنعا كان قالوا راينا اجتماع الضدين لم
يكن الخبر متواترا ولا بد من التقييد بكون السامع من كل منهم
هو السامع من الباقين فلو اخبر كل منهم رجلا غير الذي اخبره
الاخر لم يكن الخبر متواترا قوله اي لا يجوز العقل موافقتهم اي
لا لذاته بل لما قام عنده من شهادة العادة بامتناعه فالا متناع
عادي كامتناع انقلاب الحجر ذهبا لا عقلي كامتناع
اجتماع النقيضين وقوله علي الكذب اي في الكذب فعلي بمعني في بالنظر للتوافق المفسر به التواطئ قوله ومصداقه
اي ما يصدقه ويحققه ويدل علي بلوغه حد التواتر فمصداق

مفعال وهو وان كان من صيغ الآلة اطلق هنا على
الدليل والضابط تنزيلا له منزلة الآلة واشار بذلك
الى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة كما ذهب اليه
القاضي الباقلاني حيث قال ينبغي ان يحصل التواتر بما
فوق الاربعة لوجوب تزكيتهم في شهود الزنا واعترض
عليه بان التزكية تجب في الخمسة ايضا واثني عشر كما قيل بذلك
بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وعشرين كما قيل بذلك لقوله
تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين واربعين
كما قيل بذلك لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن
اتبعك من المؤمنين روي ان المؤمنين كانوا اربعين
او سبعين كما قيل بذلك لقوله تعالى واختار موسى قومه
سبعين رجلا ووقع في اكثر نسخ التلويح او خمسين
بدله او سبعين لكن هذا قول لم يقل به احد كما قاله العلامة
عبد الحكيم قوله وقوع العلم اي حصول العلم بمضمون
ذلك الخبر وقوله من غير شبهة تاكيد اذ العلم لا يكون
مع شبهة واعترض عليه بان العلم مستفاد من التواتر
لان الخبر انما يفيده بسببه فيكون العلم موقوفا على
التواتر وح فاثبات التواتر به مؤد للدور لانه يقتضي
ان التواتر موقوف على العلم وقد علمت ان العلم موقوف
على التواتر واجيب بان نفس التواتر سبب نفس
العلم فتوقف العلم على التواتر من حيث ذاتهما والعلم
بالعلم سبب العلم بالتواتر فتوقف التواتر على العلم من حيث
العلم

العلم بهما كما يدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على
التواتر فان الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر
وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية فان نفس العلة
تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول يفيد العلم بالعلة الخفية
وذلك مثل الصانع مع العالم فان ذات الصانع وهو الله
تعالى يفيد ذات العالم لانه هو الموجد له والعلم بالعالم
يفيد العلم بالصانع وانما قيدت العلة بالخفية لان العلة الظاهرة
كالنار مع الدخان يستفاد العلم بهما بدون العلم بالمعلول
كان يستفاد من الحس وان كان يستفاد ايضا من العلم
بالمعلول ولذلك جعل العلامة عبد الحكيم الاولى ترك التقييد
بالخفية حيث قال بعد ان وجه تقييد العلامة الخيالي
بما تقدم والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته من وجه
آخر لا ينافي استفادته ايضا منه فان قيل لا نسلم ان
وقوع العلم من غير شبهة يدل على التواتر لان العلم من
غير شبهة معلول اعم والتواتر علة خاصة فان العلم من غير
شبهة له اسباب شتى كالحس والبداهة وخبر الرسول والمعلول
الاعم لا يدل على العلة الخاصة وانما يدل على علة ما فيجوز
ان يكون وقوع العلم من غير شبهة بسبب غير التواتر فلا يكون
دليلا عليه اجيب بان محل عدم دلالة المعلول
الاعم على العلة الخاصة عند عدم العلم بانتفاء سائر العلل
واما عند العلم بذلك فيدل وههنا علم انتفاء سائر العلل و بحث
فيه بان العلم بانتفاء سائر العلل ههنا في حيز المنع لجواز

تحقق علته من العلل ولم نعلم بها ولا يلزم من عدم العلم بها
العلم بانتفائها قوله وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري
اي الخبر المتواتر مثبت ومفيد للعلم الضروري وذلك
بالضرورة فاشار الشارح بقوله بالضرورة الى ان هذه القضية
ضرورية فكون المتواتر مثبتا ومفيدا للعلم الضروري امر
ضروري وهذا هو الامر الاول واما كون العلم الحاصل به ضروريا
فهو الامر الثاني كما سيذكره الخ قوله كالعلم الخ تمثيل للعلم
الضروري الذي اوجبه الخبر المتواتر وقوله بالملوك اي
بعد وجودها فيكون العلم المذكور تصديقا وقوله
الخالية اي الماضية وقوله في الازمنة الماضية صفة
للملوك او حال منها والتقدير على الاول الكائنة في الازمنة
الماضية وعلى الثاني حال كونها كائنة في الازمنة الماضية
وقوله والبلدان النائية اي وبالبلدان النائية
على احتمال العطف على الملوك او وفي البلدان النائية
على احتمال العطف على الازمنة ومعنى النائية البعيدة
قوله يحتمل العطف الخ اي يحتمل قوله والبلدان النائية
ان يكون عطفا على الملوك وعليه يكون المص مثل للعلم
الضروري الذي اوجبه الخبر المتواتر بمثالين وان
يكون عطفا على الازمنة وعليه يكون المص مثل للعلم
الضروري الذي اوجبه الخبر المتواتر بمثال واحد قوله
والاول اقرب اي من جهة المعنى لما فيه من زيادة الايضاح
بتعدد المثال الموافق لما وقع في كلامهم من التمثيل بمثالين
حيث قالوا كالعلم بالملوك والبلدان وقوله وان
كان

طفين
كان ابعد اي من جهة اللفظ لما فيه من الفصل بين المتعا
بقوله في الازمنة الماضية وعلم من ذلك ان الثاني ابعد
من جهة المعنى وان كان اقرب من جهة اللفظ اما كونه اقرب
من جهة اللفظ فلعدم الفصل بين المتعاطفين واما كونه
ابعد من جهة المعنى فلما فيه من عدم الايضاح بتعدد المثا ل
الموافق لما وقع في كلامهم كما تقدم على انه يقتضي ان العلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية في غير البلدان النائية
ليس بالخبر المتواتر مع انه بالخبر المتواتر لكن قد يقال ان هذا
مفهوم بالاولى قوله فههنا امران تفريع على قوله وهو
بالضرورة موجب للعلم الضروري اي ففي هذا المقام حكمان
احدهما مذكور صريحا وهو الامر الاول والثاني مذكور
ضمنا لان الوصف يتضمن الحكم على ما هو المشهور قوله
احدهما المتواتر الخ اي احد الامرين هذا الحكم وقوله موجب
للعلم اي بقطع النظر عن كونه ضروريا وقوله وذلك بالضرورة
اي وايجاب المتواتر للعلم امر ثابت بالضرورة وهذا هو ما اشا ر
اليه في حل كلام المص حيث قال بالضرورة قوله فانا نجد من
انفسنا الخ هذا تنبيه على كون ايجابه العلم بالضرورة
لا تعليل له لان الضروري لا يعلل و[قد] ينبه عليه لانه قد
يغفل عنه ويصح جعله تعليلا للحكم بكون ايجابه العلم
بالضرورة وقوله وانه ليس الخ بفتح همزة انه عطفا على
العلم فالمعنى ونجد من انفسنا ان ذلك العلم ليس الا بسبب
الاخبار وهذا هو روح العلة قوله والثاني ان العلم الخ
اي وثاني الامرين هذا الحكم وقوله به اي بالخبر المتواتر وقوله

ضروري أورد عليه الوارد انه متواتر قطعاً وليس
العلم الحاصل به ضروريا واجيب بان القرآن
متواتر قطعا من حيث انه كلام الله والعلم الحاصل به من
هذه الحيثية ضروري لا من حيث معانيه حتي يتجه الايراد
قوله وذلك لانه الخ اي وكون العلم الحاصل به ضروريا
ثابت لانه الخ وهذا تنبيه علي كون العلم الحاصل به ضروريا
لا تعليل له لما تقدم ويصح جعله تعليلا للحكم بان ذلك
العلم ضروري قوله يحصل للمستدل اي يتحقق لمن كان
فيه اهلية الاستدلال وقوله وغيره اي غير المستدل وهو
من لم يكن فيه اهلية الاستدلال وقوله حتي الصبيان
غاية لما قبله في الدناءة وكون الصبيان يحصل لهم العلم
الحاصل من الخبر المتواتر بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع قوله
الذين لا اهتداء لهم اي الذين لا معرفة لهم وقوله بطريق الاكتساب
يحتمل ان يراد بطريق الاكتساب طريق اكتساب المجهول التصوري
ترتيب الكليات الخمس كتقديم الجنس علي الفصل وطريق
اكتساب المجهول التصديقي ترتيب المقدمات كتقديم
الصغري علي الكبري وعلي هذا فقوله وترتيب المقدمات
من عطف الخاص علي العام لكونه مناسبا للمقام ويحتمل ان
يراد بطريق الاكتساب خصوص طريق اكتساب المجهول
التصوري الذي هو ترتيب الكليات الخمس وعليه فقوله
وترتيب المقدمات من عطف المغاير قوله واما خبر النصارى الخ
جواب عما يرد علي الامر الاول من الامرين المذكورين
وحاصل الايراد النقض بتخلف افادة المتواتر العلم
في اخبار

في اخبار النصارى بقتل عيسي عليه السلام واخبار اليهود
بتابيد دين موسي عليه السلام فان كلا منهما لم يفد العلم
بل هو كذب كما دلت عليه الشريعة وحاصل الجواب منع
تواتر كل من الخبرين كما سياتي بيانه ووقع في التلويح بدل النصارى
لفظ اليهود ونص عبارة التلويح واما مثل خبر اليهود
بقتل عيسي وتابيد دين موسي الخ فتوهم بعضهم منه ان
الخبر بمعني الاخبار واضافته هنا الي النصارى من
اضافة المصدر الي المفعول والتقدير واما اخبار اليهود
النصارى فاحتاج هذا البعض الي تمحل تقدير في قوله
واليهود ونحوه ان يقدر لفظ خبر بمعني اخبار ويجعل
مضافا لليهود من اضافة المصدر الي الفاعل ويكون
معطوفا علي خبر النصارى اذ لا يصح عطف اليهود علي النصارى
لانه يقتضي ان اليهود مفعول ايضا وليس كذلك وانت خبير
بانه لا حاجة الي جعل الاضافة هنا الي المفعول لان بعض
النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل كما اشير اليه في الكشاف
فالاضافة هنا وفي التلويح من اضافة المصدر الي الفاعل
وح فلا حاجة الي تمحل تقدير في قوله واليهود وبحث في
ذلك بان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا
يقتضي جعل الاضافة هنا من اضافة المصدر الي الفاعل لجواز
ان يكون الاخبار مختصا باليهود نعم اشتراك
النصارى مع اليهود في الاخبار بالقتل يقتضي ذلك فيتم به
المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار
النصارى بقتل عيسي لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله

منهم مسند الي اربعة منهم واجيب بانه شان من
اعتقد شيئا ان يخبر به وبعضهم جعل الاخبار بقتل عيسي
عليه السلام وقع من النصاري مستندين فيه الي
اخبار اليهود الذين دخلوا البيت علي عيسي اياهم به
قوله بقتل عيسي عليه السلام حيث دخلوا عليه
البيت وحاصل قصته علي ما قيل ان رجلا كان
ينافق لعيسي فيظهر له الاسلام ويخفي الكفر فسبت رهط
من اليهود عيسي وامه فدعي عليهم فمسخهم الله قردة وخنازير
فاجتمعت اليهود علي قتله فقال لهم ذلك المنافق انا ادلكم
عليه فدخل بيت عيسي فرفع الله عيسي والقي شبه وجهه
علي وجه ذلك المنافق فدخلوا عليه فقتلوه وصلبوه
وهم يظنون انه عيسي قال تعالي وما قتلوه وما صلبوه
ولكن شبه لهم قوله واليهود اي وخبر اليهود وقوله
بتابيد دين موسي عليه السلام اي ببقائه علي الابد والمراد
اخبارهم بذلك دعوي التوراة او عن موسي عليه السلام
والا فتابيد دين موسي عليه السلام ليس حسيا حتي يجري
فيه التواتر ولعل الاخبار بتابيد دين موسي عليه السلام
كان في الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم
كما كانوا يكتمون نعت محمد عليه الصلاة والسلام مع ذكره
في التوراة لذلك قوله فتواتره ممنوع اي فتواتر الخبر المذكور
ممنوع لان شرطه ان يكون جميع طبقاته عددا لا يمكن تواطئهم
علي الكذب وليس كذلك هنا بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتل
عيسي عليه السلام وهم الطبقة الاولي حد التواتر لانها
اربعة

اربعة من النصاري كما تقدم عن الكشف الكبير وهذا علي ما هنا
من ان المخبرين هم النصاري واما علي ما في التلويح من ان
المخبرين هم اليهود فتلك الطبقة ستة او سبعة وثبت
بالنقل الصحيح انها لا تزيد علي السبعة فهم لم يبلغوا حد
التواتر لان العادة لا تحيل تواطئهم علي الكذب فقد فقد الشرط
المذكور في الطبقة الاولي من المخبرين بقتل عيسي عليه السلام
وكذلك فقد الشرط المذكور في الطبقة الوسطي من المخبرين
بتابيد دين موسي عليه السلام لان عرق اليهود قد انقطع
في زمن بخت نصر حتي لم يبق منهم الا شرذمة قليلة لا تبلغ
عدد التواتر وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة
قابضا لمشارق الارض ومغاربها فلما حرفت اليهود
التوراة وزادوا فيها ونقصوا منها قتلهم عن آخرهم
الا آحادا قليلة وبالجملة تخلف العلم من الخبر دليل
لعدم التواتر فكما ان وجود العلم منه دليل علي التواتر
كذلك تخلف العلم منه دليل علي عدم التواتر قوله فان
قيل الخ هذا الايراد بوجهيه وارد علي الدليل الاول من
الامرين المذكورين وكلا وجهيه من قبيل المعارضة وتقرير
الوجه الاول انا نقول لا نسلم ان الخبر المتواتر موجب
للعلم لقياس من الشكل الاول نظمه هكذا الخبر المتواتر
فيه ضم الظن الي الظن وكلما كان كذلك لا يفيد اليقين فقوله
الخ خبر كل واحد لا يفيد الا الظن اشارة للصغري لانه
اذا كان خبر كل واحد لا يفيد الا الظن فقد ضم الظن الي
الظن وقوله وضم الظن الي الظن لا يفيد اليقين اشارة

للكبري لانه في قوة قوله وكلما كانت كذلك لا يفيد اليقين
وتقرير الوجه الثاني ان تقول لانسلم ان الخبر
المتواتر موجب للعلم لقياس من الشكل الاول نظمه
هكذا الخبر المتواتر يجوز فيه كذب كل واحد وكلما كانت
كذلك يجب فيه جواز كذب المجموع والوجه
الثاني لازم للاول اذ يلزم من كونه لا يفيد الا الظن
جواز كذبه فاشار الشارح للكبري بقوله وايضا كذب كل
واحد يوجب جواز كذب المجموع وطوي الصغري
وقوله لانه نفس الآحاد اي لان ذلك المجموع نفس
الاحاد التي تركب هو منها وهذا تعليل للكبري
وهذا الايراد بوجهيه مصادم للبديهي اذ ايجاب الخبر
المتواتر للعلم امر بديهي فيكون هذا الايراد باطلا
لمصادمته البديهي لكن الشارح اورده بوجهيه ودفعه
بما سياتي لتزول الشبهة عن القاصرين قوله قلنا الخ
هذا جواب عن الايراد السابق بوجهيه وحاصله
منع الكبري في الوجهين بعد تسليم الصغري فيهما وسند
المنع هو ما اشار اليه بقوله ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد فكانه قال سلمنا الصغري
في الوجهين المذكورين لكن لانسلم الكبري فيهما لانه
ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد اي ربما
يكون مع اجتماع الآحاد امر لا يكون مع انفراد تلك
الآحاد وفي الاتيان بربما اشارة الي عدم
الكلية فوجود امر مع الاجتماع لا يوجد مع الانفراد ليس
كليا

كليا متحققا في جميع المواد لكن هذا القدر كاف في الجواب
عن السؤال المذكور بوجهيه فانه في هذا السؤال
ادعاء انه لا يوجد مع الاجتماع ما لا يوجد مع الانفراد
في جميع المواد وهو سلب كلي والايجاب الجزئي المشار
اليه بقوله ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد
يبطل السلب الكلي هذا والتحقيق في الجواب منع
الصغري في الوجهين لان التحقيق ان خبر كل واحد
يفيد الاعتقاد واجتماع الاسباب يقتضي قوة المسبب فيحصل
اليقين بسبب اجتماع الاسباب وح فخبر كل واحد لا يفيد
الظن ولا يحتمل الكذب كما ادعي المعترض بل يفيد الاعتقاد
واما وهم الكذب فلا مدخل للخبر فيه بل هو احتمال
يحكم به العقل لجواز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ
الدالة عليها لعدم اللزوم عقلا ولذا قيل مدلول الخبر هو
الصدق فقط والكذب احتمال عقلي فقولنا زيد قائم
يدل علي وقوع ثبوت القيام لزيد وعلي انه مطابق للخارج
لكن لما احتمل التخلف عند العقل كما علمت جوز الكذب
فهو احتمال عقلي لا دلالة الخبر عليه لانه ليس موضوعا له
قوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات تمثيل لما يكون
في حالة الاجتماع ولا يكون في حالة الانفراد فان كل شعرة
غير قوية لكونها تحتمل الانقطاع بادني جذب فاذا اجتمعت
تلك الشعرات التي هي آحاد الحبل وحدث عند الاجتماع
قوة مع ان الحبل نفس الآحاد وح فالخبر المتواتر مثل الحبل
المذكور فيكون كل من الاحاد علي ما قاله الشارح انما يفيد الظن

ويجوز كذبه فاذا اجتمعت تلك الآحاد حدث عند
الاجتماع اليقين واستحالة الكذب لمقتضا العادة ح بعدم
التواطي على الكذب فان قيل لا نسلم ان الخبر المتواتر
مثل الحبل المذكور لوجود الفارق بينهما وهو ان في كل
شعرة قوة من جنس قوة الحبل لكنها ضعيفة بخلاف
الخبر المتواتر فان في خبر كل واحد ظنا ليس من جنس اليقين
وجواز كذب ليس من جنس استحالة الكذب فيلزم من افادة
الخبر المتواتر اليقين واستحالة الكذب انقلاب الحقايق لان
الظن انقلب يقينا والجواز انقلب استحالة اجيب
بانه لا فرق لان المدعي حدوث اليقين واستحالة الكذب
عند الاجتماع لقوته كما حدث للحبل قوة عند الاجتماع
فالخبر المتواتر مثل الحبل المذكور قوله فان قيل الخ هذا
الايراد بوجهيه وارد على الدم الثاني ح من الامرين المذكورين
وكلا وجهيه من قبيل المعارضة وتقرير الوجه
الاول ان تقول لا نسلم ان العلم الحاصل به ضروري
لما وقع بينه وبين غيره من الضروريات تفاوت لان
الضروريات لا يقع فيها التفاوت لكنه وقع بينه وبين
غيره من الضروريات التفاوت فانا نجد العلم بكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر
وتقرير الوجه الثاني ان تقول لا نسلم ان العلم الحاصل
به ضروري لقياس استثنائي نظمه هكذا لو كان العلم
الحاصل به ضروريا لما وقع فيه الاختلافات لان الضروريات
لا يقع فيها الاختلافات لكنه وقع فيه الاختلافات
فان

ح لقياس استثنائي نظمه هكذا لو كان العلم الحاصل به ضروريا صح

فان المتواتر قد انكر افادته جماعة من العقلا كالسمنية والبراهمة
فاشار المص الى شرطية القياسين بذكر دليلها وهو قوله
الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات واشار
الى استثنائية القياسين بذكر دليلها ايضا وهو قوله
ونحن نجد العلم الخ قوله والمتواتر قد انكر
افادته الخ قوله الضروريات لا يقع فيها الخ قد عرفت
انه دليل لشرطية القياسين وقوله التفاوت اي بالقوة والضعف
وانما لم يقع فيها التفاوت بالقوة والضعف لانها
مستوية في الجزم وقوله ولا الاختلافات اي بين العقلا
اخذا من كلامه بعد وانما لم يقع فيها الاختلافات بين
العقلا لانه لا يسع عاقلا انكار الامر الضروري قوله
ونحن نجد الخ هذا دليل لاستثنائية القياس الاول وقوله
العلم بكون الواحد نصف الاثنين اي العلم الضروري
بذلك وقوله اقوى من العلم بوجود اسكندر اي من
العلم بذلك الحاصل بالخبر المتواتر قوله والمتواتر قد
انكر افادته الخ هذا دليل لاستثنائية القياس الثاني
وقوله كالسمنية بضم السين وفتح الميم وكسر النون نسبة
الى سمن وقيل نسبة لسومنات اسم صنم كانوا يعبدونه
بينهم قوم كفار من عبدة الاصنام وهم ينكرون
البعث ويقولون بالتناسخ بمعنى ان الشخص اذا مات
انتقلت روحه الى جسم آخر ويقولون لا طريق للعلم
الا الحس الظاهر فينكرون كون الخبر الصادق طريقا
للعلم وقوله والبراهمة بفتح البا الموحدة وهم قوم

ح القياسين صح

كفار منسوبون الي برهام كان رجلا من حكمائهم وهم
يتبعون ما حسنه العقل دون الشرع فيستقبحون
ذبح الحيوانات لما فيه من التعذيب ويستقبحون الصلاة
لما فيها من وضع الوجه الذي هو اشرف الاعضا علي
الارض ويبيحون الزنا ووطي المحارم ويقولون باستحالة
بعثة الرسل كذا نقل السنوسي عنهم لكن الذي في شرح
المقاصد للسعد انهم يقولون بجوازها لكن لا حاجة اليها
وعبارته المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا
اعتداد به ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
انتهت قوله قلنا الخ هذا جواب عن الايراد
السابق بوجهيه وحاصله منع دليل شرطية
القياسين ويلزم منه منع الشرطية نفسها وقوله بل
قد تتفاوت الخ سند لمنع الملازمة شرطية القياس
الاول وقوله وقد يختلف فيه الخ سند لمنع شرطية القياس
الثاني لكن الاولي ان يسلم شرطية القياس الثاني
ودليلها ويمنع استثنائيته ودليلها لان الخلاف
الذي سيذكره انما هو علي وجه العناد والمكابرة ومع
فلا خلاف في نفس الامر واذا لم يكن هناك خلاف
فاستثنائية القياس الثاني ممنوعة وكذلك دليلها
واما شرطيته فمسلمة وكذلك دليلها قوله ممنوع
اي دليل الشرطية في القياسين ممنوع ويلزم منه
منع نفس الشرطية وقوله بل قد تتفاوت انواع
الضروريات

الضروريات اي قوة وضعفا فيكون بعضها اقوي من
بعض وقوله بواسطة التفاوت في الالف والعادة اي
بسبب واسطة التفاوت في الف النفس واعتيادها
وعطف العادة علي الالف من عطف السبب علي المسبب فان
سبب الف النفس للشيء اعتيادها له ثم انه يحتمل ان
يكون المراد من التفاوت في الالف والعادة ان يكون
احد الضروريين مالوفا معتادا دون الاخر وان
يكون الف النفس واعتيادها لاحد الضروريين اكثر
من الفها واعتيادها للاخر فالمالوف والمعتاد او الاكثر الفا
وعادة اقوي من غيره مثلا قولك كل جسم متحيز مالوف
معتاد او اكثر الفا وعادة من قولك كل مجرد عن المادة غير
متحيز فلذلك كان الاول اقوي من الثاني مع ان كلا
منهما ضروري وقوله والممارسة والاخطار بالبال اي
ومزاولة الشيء مرارا واخطاره بالقلب وعطف الاخطار
علي الممارسة من عطف المسبب علي السبب فان سبب
الاخطار بالبال الممارسة للشيء ويأتي هنا ما تقدم
من الاحتمالين في التفاوت فما وجدت فيه الممارسة
والاخطار بالبال او كثرتهما اقوي من غيره مثلا قو لك
الاكل مشبع والنار محرقة تحقق فيه الممارسة والاخطار
بالبال او كثرتهما بخلاف قولك الخفاش يطير بجناح من
ريش فلذلك كان الاول اقوي من الثاني مع ان كلا
منهما ضروري وقوله وتصورات اطراف الاحكام
اي وتصورات النفس لاطراف النسب التامة فالمراد

من الاحكام النسب التامة والمراد من اطرافها الموضوعات
والمحمولات مثلا قولك الكل اعظم من الجزء تصور طرفيه
اوضح من تصور طرفي قولك السقمونيا مسهلة للصفرا
فلذلك كان الاول اقوى من الثاني مع ان كلا منهما
ضروري قوله وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا اي وقد
يقع الاختلاف في الضروري مكابرة من المخالف وعنادا
منه والمكابرة هي المنازعة لالزام الخصم واظهار الفضل
وقوله كالسوفسطائية في جميع الضروريات اي فانهم
خالفوا في جميع الضروريات مكابرة منهم وعنادا فليس انكار
السمنية والبراهمة لنوع من انواع الضروري باعجب
من انكار السوفسطائية لجميع الضروريات قوله والنوع
الثاني اي من نوعي الخبر الصادق قوله خبر الرسول لعل المص
اختار القول بان الرسول والنبي مترادفان ليصح حصر
الخبر الصادق في نوعيه فانه لو اختار القول بان
الرسول اخص من النبي كما هو مذهب الجمهور وهو
المشهور لم يصح الحصر المذكور لخروج خبر النبي الذي
ليس برسول عن النوعين الذين ذكرهما المص ويمكن ان
يختار القول بان الرسول اخص من النبي ويعتبر الحصر
بالنسبة الى هذه الامة فان الخبر الصادق بالنظر لهذه
الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لان نبينا عليه الصلاة
والسلام رسول ايضا لكن يابى هذا الاعتبار تعميم
الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلاثة فانه شامل لغير
هذه الامة ايضا قوله المؤيد اي المقوى من التاييد وهو
التقوية ولما كان غاية التقوية ثبوت الرسالة

فسر الش

فسر الش المؤيد بالثابت رسالته فهو تفسير للشئ بلازمه
وقوله الثابت رسالته اي كونه رسول الله وقوله بالمعجزة
متعلق بالمؤيد قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى الى
الخلق لتبليغ الاحكام اعترض هذا التعريف بانه
لا يشمل انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا لتقرير شريعة موسى
عليه السلام كيوشع فانهم لم يبعثوا الى الخلق لتبليغ
الاحكام لان التبليغ قد حصل من موسى عليه السلام
واجيب بان المعتبر تبليغ الاحكام ولو بالنسبة الى
قوم آخرين فالانبياء الذين بعثوا لتقرير شريعة موسى
ليسوا مبلغين للقوم الذين بلغ اليهم موسى لكنهم
مبلغون الى قوم آخرين كمن بعدهم واعلم ان الش ذكر
هذا التعريف في شرح المقاصد للنبي ثم قال عقبه
وكذا الرسول فيكون مختارا للقول بالترادف فالرسول
بهذا المعنى يساوي النبي على ما اختاره الش في شرح
المقاصد لكن الجمهور على ان النبي اعم من الرسول ويؤ يده
قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ووجه
التاييد ان النبي عطف على الرسول فاما ان يكون الرسول
مباينا لتحققهما للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز
ان يكون مباينا لتحققهما في بعض المواد ولا ان يكون مساويا
ولا اعم لان نفي المساوي او الاعم يستلزم نفي المساوي
الآخر والاخص وح لا يحتاج لذكر النبي بعده فتعين ان
يكون اخص لكن بقي انه يجوز ان يكون بينهما عموم و خصوص
من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق ولهذا عبر بالتاييد

دون الاستدلال فان المؤيد يكفي فيه الاحتمال بخلاف
الدليل فانه متى طرقه الاحتمال سقط به الاستدلال
قوله الشرعية اي المنسوبة للشرع عملية كانت او
اعتقادية فالحكم هنا بمعنى النسبة التامة والحمل على
الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي راس الاحكام
واساسها قوله وقد يشترط فيه الكتاب وسبب ذلك
ان الحديث قد دل على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسل فقد روي انه صلى الله عليه وسلم سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون
الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلاثة
عشر كذا في تفسير القاضي فلذلك اشترط بعضهم في
الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة
وثلاثة عشر كما مر والكتب مائة واربعة فلا يصح
هذا الاشتراط اللهم الا ان يكتفي بالكون معه ولا
يشترط النزول عليه وهذا ما ذكره السيد في شرح
المواقف فانه قال ويشترط في الرسول ان يكون معه
كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكن يكون
عاملا بالكتاب ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما
في الفاتحة فانها نزلت مرة في مكة ومرة في المدينة ولذا
تسمى بالسبع المثاني لكن فيه ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب
الروايات فان قيل لو تكرر نزول الكتب ما وقع تخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء في الروايات فانه روي
انه عليه الصلاة والسلام سئل كم انزل الله من كتاب فقال
مائة

مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ اي ادريس ثلاثون صحيفة وعلى
ابراهيم عشر صحائف وعلى موسى وعيسى وداود ومحمد التوراة
والانجيل والزبور والفرقان اجيب بانا لا نسلم صحة
هذه الروايات وعلى تقدير صحتها فتخصيص بعض الصحف ببعض
الانبياء لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد
فالرسول من بعثه الله الى الخلق بشريعة جديدة يدعو الناس
اليها والنبي يعمه ومن بعث لتقرير شرع من قبله ورده المولى
الاستاذ بتسمية الله اسماعيل عليه السلام من الرسل كما قال
تعالى في حقه وكان رسولا نبيا ولا شرع له جديد كما صرح به
القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا
يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان اولاد
ابراهيم كانوا على شريعته قوله بخلاف النبي يحتمل ان يكون
راجعا لكل من قوله بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام وقوله
وقد يشترط فيه الكتاب وعلى هذا يكون التعريف المذكور تعريفا
لخصوص الرسول واما تعريف النبي فهو انسان اوحي اليه بشرع
وان لم يبعثه الله الى الخلق لتبليغ ذلك الشرع وهذا هو المشهور
كما تقدم ويحتمل ان يكون راجعا لخصوص قوله وقد يشترط فيه
الكتاب وعليه يكون التعريف المذكور تعريفا للنبي ايضا وهذا
هو ما درج عليه الشارح في شرح المقاصد كما سبق قوله فانه اعم
اي عموما مطلقا فكل رسول نبي ولا عكس قوله والمعجزة امر
خارق للعادة الخ اي امر مخالف للعادة الالهية ودخل
في الامر الفعل كانشقاق القمر والترك كعدم احراق النار لابراهيم

عليه السلام والقول كالاخبار عن المغيبات وخرج بالخارق
للعادة ما ليس خارقا لها فليس معجزة والتقييد بالخارق للعادة
يغني عن التقييد بتعذر المعارضة فان من شان الخارق للعادة
تعذر المعارضة واعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل
فيه سحر المتنبي اي من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق
عليه التعريف المذكور واجيب باجوبة ثلاثة الجواب الاول
انه تعالى لا يخلق الخارق للعادة على يد الكاذب بحكم العادة
فخلق الخارق للعادة على يد الكاذب ممتنع عادة لا يقال نفرض
ذلك وننقض التعريف به لانه ممكن عقلا لانا نقول لا نقض
بالفرضيات اذ لا بد في النقض من تحقق المادة ولا يكفي الفرض
والا لانتقض تعريف الانسان بالحيوان الناطق لانا نفرض ان
يكون انسان غير ناطق وننقض التعريف به لانه ممكن عقلا
الجواب الثاني انه لو فرض ظهور الخارق للعادة على يد المتنبي
فهو خارج من التعريف المذكور لانه لم يقصد به
اظهار صدقه اذ اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق
في مادة المتنبي قال الفاضل الجلبي يرد عليه ان هذا
صحيح في نفسه لكن لا يفيد الغرض من بيان طرق معرفة النبوة
فان من ادعى النبوة وظهر على يده الخارق للعادة لا يعلم ان
هذا الخارق معجزة اولا فانه لا اطلاع لنا على انه قصد به
اظهار الصدق اولا فلم يتميز المدعي النبي من غيره وايضا
يلزم عليه الدور لانا لا نعلم انه قصد به اظهار الصدق
الا اذا علمنا انه معجزة ولا نعلم انه معجزة الا اذا علمنا انه قصد
به اظهار الصدق ورفعه العلامة عبد الحكيم بان الخارق
للعادة

للعادة يعلم انه معجزة بالعجز عن الاتيان بمثله عند التحدي
لانه اذا لم يكن هذا الخارق معجزة يقدر الله تعالى شخصا على
معارضته عند التحدي فلا يتوقف العلم بان الخارق للعادة
معجزة على العلم بانه قصد به اظهار الصدق حتى يلزم الدور
الجواب الثالث ان الحق ان السحر ليس خارقا للعادة وان
اطبق القوم على انه خارق للعادة فيكون سحر المتنبي خارجا
بقوله خارق للعادة لان معنى الخارق للعادة الامر الذي لم
يترتب على اسباب والسحر مما يترتب على اسباب كلما باشرها احد
يخلقها الله تعالى عقبها البتة فيكون من ترتيب الامور على
اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا ويدل على ذلك ان
شفاء المريض بالدعاء خارق للعادة وبالادوية الطبية غير
خارق قالت الفاضل المحشي والحق ان السحر قد يكون
خارقا للعادة فانه ربما يحتاج الى شرائط لم تكن مقدورة
كالوقت والمكان ونحوهما اهـ ورده العلامة عبد الحكيم بان
غير الخارق ما يحصل بعد مباشرة الاسباب سواء كانت الشرائط
مقدورة اولا والا لزم ان تكون حركة البطش خارقة للعا دة
لتوقفها على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن
وهي ليست مقدورة واعترض ايضا على هذا التعريف
بانه غير جامع لانه يخرج منه كرامة الولي وهي امر خارق للعادة
يخلقه الله تعالى على يد الولي لاظهار الكرامة بين الخلائق مع انها
معجزة لنبيه لانها انما حصلت للولي بسبب متابعته لنبيه
ويخرج منه ايضا الارهاص وهو امر خارق للعادة يظهر
قبل البعثة تاسيسا للنبوة مع انه معجزة للنبي عليه الصلاة و السلام

واجيب بان كلا منهما ليس معجزة حقيقة وانما عد
القوم الكرامات من المعجزات على سبيل التشبيه فانهم شبهوا
ماظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه ظهر على
يد الولي بسبب متابعته للنبي فكانه ظهر على يد النبي وعدوا
الارهاصات من المعجزات على سبيل التغليب فانهم غلبوا ماصدر
بعد البعثة على ما صدر قبلها قوله قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله اي او نبي الله لتدخل معجزة النبي الذي
ليس برسول واقحم لفظ اظهار اشارة الى ان الصدق سابق
على هذا القصد وخرج بذلك ما لم يقصد به ذلك من
الخارق للعادة بان قام القاطع على كذب من ظهر على يده
كالدجال او كان مخالفا لقوله ويسمى بالاهانة كما وقع
لمسيلمة الكذاب فانه دعى لاعور فعمي او كان مكذبا له
كان قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال الضب انه
كاذب قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي اي بخلاف
الخبر المتواتر فانه يوجب العلم الضروري كما تقدم والفرق
بينهما ان العلم الحاصل بالخبر المتواتر لا يتوقف على الاستدلال
لانه يحصل بالمستدل وغيره كما مر والعلم الحاصل بخبر الرسول
يتوقف على الاستدلال كما سيذكره الشم قوله اي الحاصل
بالاستدلال اشار بذلك الى ان نسبته الى الاستدلال لحصوله
به وقوله اي النظر في الدليل تفسير للاستدلال ولو
فسره باقامة الدليل لكان اولى ليشمل ذكر الدليل بمعنى القول
المؤلف من قضايا فان التفسير الذي ذكره لا يشمل ذلك
لعدم صحة تعلق النظر الذي هو بمعنى الترتيب به لوجوده
فيه

فيه فلو تعلق به لزم تحصيل الحاصل وهو محال قوله وهو
الذي يمكن التوصل الخ هذا التعريف للاصوليين وانما
عبر بالامكان تنبيها على ان الدليل لا يشترط فيه
التوصل بالفعل بل يكفي فيه امكان التوصل وان لم يحصل
التوصل بالفعل كما في الدليل الذي لم ينظر فيه احد اصلا
والظاهر ان هذا الامكان من قبيل الامكان الخاص الذي
هو سلب الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرفين اي الطرف
الموافق لما نطقت به والطرف المخالف له وعليه فمعنى
التعريف ان الدليل ما لا ضرورة في طرفي التوصل اي يجوز
ان يتوصل وان لا يتوصل وهذا موافق لما ذهب اليه بعض
اهل السنة من ان لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالدليل
عادي ولك ان تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود
الذي هو سلب الضرورة بمعنى الوجوب عن الطرف
المخالف لما نطقت به فيجعل الطرف الموافق وجود التوصل
والطرف المخالف عدم وجود التوصل وعليه فالمعنى
انه لا ضرورة في عدم وجود التوصل ونفي الضرورة صا دق
بالجواز وبالاستحالة فان قلنا بجواز عدم وجود التوصل
وكان وجود التوصل جائزا وعليه يكون اللزوم بين العلم
بالدليل والعلم بالنتيجة عاديا وهو ما ذهب اليه بعض اهل
السنة كما علمت وان قلنا باستحالة عدم وجود التوصل كان
وجود التوصل واجبا وعليه يكون اللزوم بين العلم با لدليل
والعلم بالنتيجة عقليا وهو ما ذهب اليه بعضهم قوله
بصحيح النظر فيه اي بالنظر الصحيح في الدليل فاضافة صحيح

للنظر من اضافة الصفة للموصوف والضمير راجع للدليل
وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شروط الانتاج صورة
ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به وان كان قد يفضي اليه
فذلك اتفاقي والظاهر ان المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله
والنظر في نفسه وعليه فالتعريف شامل للدليل المفرد كالعالم
لانه ينظر في احواله بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم
للحال المطلوب اثباته فترتب مقدمتان كان يقال العالم
حادث وكل حادث له صانع فينتج ان العالم له صانع وهو
المطلوب الخبري وشامل للمقدمات غير المرتبة لانها ينظر
في نفسها وذلك كمقدمة العالم حادث ومقدمة وكل حادث
له صانع من غير ترتيب لانها لو كانت مرتبة لم يصح تعلق
النظر بها للزوم تحصيل الحاصل ح ويحتمل ان المراد بالنظر فيه
النظر في احواله لا ما يعمه والنظر في نفسه حتى يلزم كون
المقدمات غير المرتبة دليلا وعليه فالتعريف قاصر على الدليل المفرد
كالعالم وهذا الاحتمال هو ظاهر قوله الخ فعلى الاول الدليل على
وجود الصانع تعالى هو العالم لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر
والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره وسياتي
الجواب عن كلامه الخ **قوله** الى العلم بمطلوب خبري اي الى
التصديق اليقيني بالمطلوب الخبري وقيد المطلوب بالخبري
للاحتراز عن المطلوب التصوري فان الذي يتوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم به يسمى قولا شارحا لا دليلا ويؤخذ من تعبيره
بالعلم ان هذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم
انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن
خلاف

خلاف مصطلح المتكلمين **قوله** وقيل قول الخ هذا التعريف
للمنطقيين والقول يشمل الملفوظ والمعقول فيطلق الدليل
عليهما بطريق الاشتراك او بطريق الحقيقة والمجاز وقوله
مؤلف اي مركب واتى به وان كان يغني عنه القول لكونه هو
المركب في اصطلاح المناطقة لاجل ان يتعلق به الجار والمجرور
وقوله من قضايا اي من قضيتين فاكثر فالمراد بالجمع ما فوق
الواحد وخرج به المؤلف من غير القضايا كالمؤلف من
المفردات كالحيوان الناطق **قوله** يستلزم لذاته اي
يستلزم ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية كما في قياس المساواة
كقولك زيد مساو لعمرو وعمرو مساو لبكر فانه يستلزم ان
زيدا مساو لبكر لكن بواسطة مقدمة اجنبية قائلة مساوي
المساوي لشيء مساو لذلك الشيء وانما قال لذاته بضمير المذكر العائد
للقول ولم يقل لذاتها بضمير المؤنث العائد للقضايا اشارة الى ان
للصورة التي هي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين مدخلا
في الاستلزام المذكور كما ان للمادة التي هي ذات المقدمتين مدخلا
فيه لان القول العائد اليه الضمير عبارة عن مجموع المادة والصورة
فان قيل التعريف يعم المعقول والملفوظ كما سبق مع ان الملفوظ
لا يستلزم لان اللفظ بالدليل لا يستلزم المدلول اجيب
بان الملفوظ يستلزم بالنسبة للعالم بالوضع غاية ما فيه ان
الاستلزام بالنسبة لبعض الاشخاص فالعالم بالوضع اذا تلفظ
بالدليل الملفوظ استلزم لذاته قولا آخر لانه متى تلفظ به تعقل
معناه في قالب اللفظ فيصدق عليه انه قول مؤلف يستلزم لذاته
قولا آخر **قوله** قولا آخر اي قولا مغايرا للقول المؤلف من القضا

٩٦

والمراد بالقول هنا خصوص المعقول اذ لا يجب التلفظ بالمدلول
من التلفظ بالدليل اي فلا يلزم التلفظ بالمدلول مع التلفظ بالدليل
فالقول الاول وهو المذكور في اول التعريف يعم المعقول والملفوظ
واما القول الآخر وهو المذكور في آخر التعريف فيختص بالمعقول لا يقال
المراد بالقول الآخر النتيجة وهي مذكورة في القول المؤلف من القضايا
فلا تكون قولا آخر لانا نقول النتيجة لم تذكر في القول المذكور
باعتبار صورتها وان ذكرت فيه باعتبار مادتها قوله فعلى الاول
اي فعلى التعريف الاول وهو قولهم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري وقوله الدليل على وجود الصانع تعالى
هو العالم اي فيكون الدليل مفردا ويستفاد من تعريف طرفي الجملة
مع الاتيان بضمير الفصل حصر الدليل في المفرد كالعالم وهذا الحصر
مبني على ان المراد بالنظر فيه خصوص النظر في احواله لا ما يعمه
والنظر في نفسه حتى يلزم كون المقدمات دليلا وقد تقدم انه
خلاف اللغة والاصطلاح لانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره
واجيب عن الشهاب الحصر اضافي لانه بالاضافة الى
المقدمات المرتبة وح فلا ينافي ان تكون المقدمات غير المرتبة دليلا
فيكون التعريف الاول صادقا بها وعلى الثاني اي وعلى التعريف
الثاني وهو قولهم قول مؤلف الخ وقوله العالم حادث الخ
اي فيكون الدليل مركبا والحاصل ان الدليل على الاول
اسم للامر الذي يمكن ان ينظر فيه اما في احواله او في نفسه فينتج
المطلوب وعلى الثاني اسم للمركب من المقدمات الذي ينتج المطلوب
وبالجملة اتفق المعرفون بالتعريف الاول والمعرفون بالتعريف
الثاني على انه لا بد من الترتيب حتى يحصل المطلوب واختلفوا
هل الدليل

هل الدليل وضع بازاء الشيء المنظور في احواله او في نفسه او بازاء
المقدمات المرتبة فقال الاولون بالاول والآخرون بالثاني
قوله واما قولهم الدليل الخ مقابل لمحذوف والتقدير اما التعريفان
السابقان فمتباينان واما قولهم الدليل الخ والضمير في قولهم للعلماء الذين
جرى هذا التعريف على لسانهم قوله هو الذي يلزم من العلم به
الخ اي هو الامر الذي يلزم من العلم به الخ واعترض هذا
التعريف باعتراضات الاعتراض الاول انه يشمل الحد بالنسبة الى
المحدود كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان ويشمل الملزوم
بالنسبة الى المحدود كالحيوان الناطق اللازم كالاربعة
بالنسبة الى الزوجية فانه يلزم من العلم بالحد وبالملزوم العلم
بالمحدود وباللازم ويشمل ايضا الاخص بالنسبة الى الاعم
كالانسان بالنسبة الى الحيوان فانه يلزم من العلم بالاخص
العلم بالاعم وكل من الحد والملزوم والاخص ليس بدليل
فيكون التعريف غير مانع وجوابه ان المراد من العلم التصديق
بقرينة ان التعريف للدليل وحيث كان المراد من العلم التصديق
فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم
والاخص بالنسبة الى الاعم لان العلم فيها تصور لا تصديق
وقد علمت ان المراد من العلم هنا التصديق بالقرينة
المذكورة قال الفاضل الجلبي مثل هذه القرينة مما لا يلتفت
اليه في التعريفات والا فيمكن التعريف بالاعم والتعريف بالاخص
مع النظر للعرف لحصول المساواة بذلك وفيه من الفساد ما لا
يخفى ودفعه عبد الحكيم بان هذا الكلام ناشئ عن عدم الفرق
بين الاعم والمشترك وليس كذلك بل هناك فرق بين تخصيص الاعم

وبتعين المشترك وما هنا من تعيين المشترك وهو جائز
الاعتراض الثاني انه يشمل القضية الواحدة المستلزمة
لقضية اخري بديهية او كسبية فالاولي كقولنا الكل اعظم
من الجزء فانه يلزم من العلم به العلم بان الجزء اقل من الكل
بالبداهة والثانية كقولنا العلم واجب لله فانه يلزم من
العلم به العلم بان الجهل مستحيل علي الله وهذه القضية ليست
بدليل فيكون التعريف غير مانع وجوابه ان المراد بلزوم العلم
من علم آخر كونه ناشيا وحاصلا منه بان يكون معلولا له
بطريق جري العادة كما هو مقتضي كلمة من فانه فرق بين اللازم
للشي واللازم من الشي اذ اللازم للشي هو الذي لا ينفك عنه
واللازم من الشي هو الناشي والحاصل منه مع امكان
ان ينفك عنه لكن حصوله لا يكون الا منه وح فتخرج القضية
المذكورة وبحث فيه الفاضل المحشي بانا اذا راينا شخصا
اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بانه اسود ذو شكل
مخصوص ثم نحكم بانه موجود وامثال ذلك لا يعد ولا
يحصي ولا شك ان العلم بالقضية الثانية ناشي وحاصل
من القضية الاولي ودفعه العلامة عبد الحكيم بان العلم
بالقضية الثانية ليس ناشيا وحاصلا من القضية الاولي فقط
بل بانضمام قضية اخري اليها وهي كل اسود ذو شكل مخصوص
فهو موجود فيكون مجموع القضيتين دليلا فشمول التعريف
له مطلوب الاعتراض الثالث انه يخرج عنه ما عدي
الشكل الاول من بقية الاشكال لعدم اللزوم بين علم
المقدمات علي هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة

لا بينا

لا بينا وهو ظ ولا غير بين لان اللزوم غير البين معناه
اللزوم الخفي والخفا بعد الوجود واللزوم منتف في ذلك اي
ما عدا الشكل الاول وهو الشكل الثاني والثالث والرابع مع ان
كلا منها دليل فيكون التعريف غير جامع وجوابه ان التفطن
لكيفية الاندراج شرط للانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من
العلم به بعد التفطن لكيفية الاندراج ولا شك في تحقق
اللزوم في جميع الاشكال فتكون الاشكال الثلاثة داخلة في
التعريف لا خارجة عنه علي انه قد يقال ان اطلاق الدليل علي
الاشكال الثلاثة باعتبار اشتمالها علي ما هو دليل حقيقة وهو
الشكل الاول فالاشكال الثلاثة ليست بادلة حقيقة فيكون
خروجها من التعريف مطلوبا الاعتراض الرابع انه يشمل
المقدمات التي تحدس منها النتيجة اي تلزم منها بطريق الحدس فان
تلك المقدمات يلزم من العلم بها العلم بالنتيجة مع انها
ليست بدليل فيكون التعريف غير مانع وهذه المقدمات بعينها
واردة علي التعريف الثاني فيكون ايضا غير مانع وجوابه
ان المراد باللزوم في هذا التعريف وباللزوم في التعريف الثاني
ليل ما يكون بطريق النظر لا بطريق الحدس بقرينة ان التعريف للدليل
لكن فيه ان جعل المعرف قرينة علي تخصيص التعريف غير معقول نعم
يصح جعله قرينة علي تعيين المراد من اللفظ المشترك علي ما مر
١٧ آخر قوله العلم بشي اي ولو عدميا فالمراد بالشي معناه اللغوي
وهو ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه وفي تقييد الشي بالآخر احتراز
عن مجموع القضيتين بالنسبة الي احداهما فانه قيل هذا
التقييد يخرج القياس الاستثنائي الذي تذكر فيه نتيجته لانه

لم يلزم من العلم به العلم بشيء آخر اذ نتيجته ليست شيئا آخر
فلا يكون التعريف جامعا اجيب بان نتيجة القياس المذكور
لم تذكر بعينها فيه بل ما صورته صورة النتيجة لان المذكور
فيه جزء قضية والنتيجة قضية فتكون شيئا آخر وح يكون
القياس المذكور داخلا في التعريف فيكون جامعا قوله فبالثاني
اوفق اي فبالتعريف الثاني اوفق من التعريف الاول لان
لزوم العلم بشيء من آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من
القول المؤلف من القضايا دون المفرد والمقدمات غير المرتبة
لتوقفه على النظر في احوال المفرد وفي نفس المقدمات والتعبير
بافعل التفضيل يشعر بانه موافق لكلا للاول لانه يمكن
تطبيقه عليه فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم
بالصانع واعترض بان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول
فانه خاص بالمفرد على ما يقتضيه كلام الش فيما تقدم والعام
لا يوافق الخاص في باب التعريفات لاختلاف مفهوميهما وان
وافقه في باب التصديقات لان الحكم على العام حكم على الخاص
وح فالتعبير بافعل التفضيل في غير موضعه بناء على مقتضى
كلامه اولا يقال يمكن موافقة هذا للاول بان يخص مثل الاول
بالمفرد لان تخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام اذ
لا قرينة على ذلك فهو تكلف والصواب تعميم الاول ليكون
كل من التعريفين شاملا للمفرد وللمقدمات فيكون هذا موافقا
للاول وح فالتعبير بافعل التفضيل في موضعه قوله اما كونه
موجبا للعلم اي كونه مفيدا للعلم وهذا هو الامر الاول وهو
مستفاد من كلام المص صريحا والامر الثاني هو ما اشار اليه الش
بقوله

بقوله واما انه استدلالي الخ وهو مستفاد من كلام المص تلويحا
لان الوصف يستلزم الحكم وقد استدل الش على كل من الامرين
بدليل قطعي فاشار الى دليل الامر الاول بقوله فللقطع بان من
اظهر الله المعجزة الخ وتقريره هكذا من اظهر الله المعجزة على
يده كان صادقا في خبره وكل من كان كذلك كان خبره موجبا
للعلم فينتج ان من اظهر الله المعجزة على يده كان قه
خبره موجبا للعلم واشار الى دليل الامر الثاني بقوله فلثبوت
على الاستدلال واستحضار انه خبر الخ وتقريره هكذا هذا
خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه حصل
منه العلم فينتج ان خبر الرسول يحصل منه العلم قوله
تصديقا له في دعوى الرسالة تاكيد للمعجزة لما تقدم من ان
المعجزة هي الامر الخارق للعادة الذي قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله واشار بذلك الى ان الخارق الدال
على الصدق هو الذي قصد به التصديق اي اظهار الصدق
واما يظهر على يد مدعي الالوهية من الخوارق فليس بتصد يق
له لان كذبه معلوم من الادلة القطعية فلا يكون معجزة
بل استدراج له وابتلا لغيره قوله كان صادقا فيما اتى به
من الاحكام اي لانه لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطلت
دلالة المعجزة على صدقه هذا خلف هكذا ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف حيث قال اذ لو جاز عليهم التقول والافترا في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وبحث فيه عبد
الحكيم بان المعجزة انما تدل على الصدق في دعوى الرسالة لا
على الصدق فيما اتى به من الاحكام فعلى تقدير جواز كذبه عقلا

في ذلك لا يلزم بطلان دلالة المعجزة وبان دلالة المعجزة علي
الصدق عادية والجواز العقلي لاينافي الدلالة العادية كما
في العلوم العادية فانا نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا
مع جواز ذلك عقلا ويمكن الجواب عن الثاني بان المراد الجواز
الوقوعي وجواز وقوع نقيض العلوم العادية بدلها مناف
لها علي ما بين في محله اوان هذا علي مذهب الشيخ ومتابعيه
من ان دلالة المعجزة عقلية وهذا الدليل علي تقدير تمامه
انما يدل علي ان خبر الرسول يوجب العلم في الامور التبليغية
والمدعي عام للامور التبليغية وغيرها فالوجه في ايجاب
خبر الرسول للعلم في سايرها انه ثبت بالادلة القاطعة
عصمته عن الذنوب والكذب من الذنوب فلا يكون كاذبا
قوله واذا كان مقارنا الخ اي مع العلم بصدقه لان
صدق المتكلم لا يوجب العلم بمضمون ما اخبر به ما لم يعلم
صدقه وقوله يقع العلم بمضمونها قطعا اي يحصل العلم
بمضمون الاحكام التي اتي بها قطعا فالضمير للاحكام لكن
علي تقدير مضاف اي بمضمون دالها والمراد بالمضمون
النسبة التامة قوله واما انه استدلالي فلتوقفه علي
الاستدلال اي واما ان العلم الذي اوجبه خبر الرسول
استدلالي فلتوقفه علي النظر في الدليل وقوله واستحضار
الخ عطف تفسير للاستدلال واعترض بانه اذا
تصور مخبره بوصف الرسالة لم يحتج لترتيب هذا النظر
فاذا تصور سامع خبر الرسول مخبره بوصف كونه رسولا
حصل له العلم بمضمونه بدون توقف علي الاستدلال
واستحضار

واستحضار الدليل المذكور واجيب بانه وان لم يتوقف
علي الاستدلال بنفسه يتوقف عليه بالواسطة لان
تصور المخبر بوصف الرسالة يتوقف علي الاستدلال بانه
مؤيد بالمعجزة وكل من كان كذلك فهو رسول واذا توقف
تصور المخبر بوصف الرسالة علي الاستدلال توقف العلم
الذي اوجبه خبره عليه بالواسطة وكل من الاعتراض
وجوابه غلط لان تصور المخبر بوصف الرسالة لا يجعل
صدق الخبر بديهيا لتوقفه علي الاستدلال واستحضار ان
هذا خبر رسول وكلما هو خبر الرسول فهو صادق ومضمونه
واقع فوجه غلط السؤال انه جعله بديهيا مع انه استدلالي
ووجه غلط الجواب انه جعله متوقفا علي الاستدلال
بالواسطة مع انه يتوقف عليه بلا واسطة نعم تصور
الخبر بعنوان ما بلغه الرسول عن الله يجعل صدقه بديهيا
لانه بهذا الاعتبار خبر الله المنزه عن الكذب وليس للرسول
فيه مدخل سوي التبليغ لكن الكلام في صدق الخبر الملحوظ من
حيث ذاته وهو من هذه الحيثية استدلالي الا تري ان
خبره صلي الله عليه وسلم بان عذاب القبر حق من حيث
ذاته يوجب العلم الاستدلالي لتوقفه علي الاستدلال
واستحضار الدليل السابق وان كان من حيث انه خبر بلغه
الرسول عن الله يصير صدقه بديهيا ونظيره ان ثبوت
الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظري لتوقفه علي
النظر فاذا قيل العالم حادث احتيج الي النظر بان يقال
العالم متغير وكل متغير حادث ومن حيث عنوان المتغير

بديهي لا دراكه بالبداهة فاذا قيل المتغير حادث
كان ثبوت الحدوث للعالم المعنون عنه بالمتغير بديهيا،
وبحث في ذلك الفاضل المحشي بان تصور المخبر بوصف
الرسالة بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول فاذا كان
صدق الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكر لزم ان يكون
صدقه في الصورة الاولى بديهيا ايضا لان الرسالة ملاحظة
في الصورتين ودفعه العلامة عبد الحكيم بالفرق بين
الصورتين لانه يجوز في الصورة الاولى كون الخبر من قبل
نفسه بخلاف الصورة الثانية **قوله** من ثبتت رسالته بالمعجزات
اي يكفينا القادح بمعجزة واحدة **وقوله** وكل خبر هذا
شانه فهو صادق اي وكل خبر هذا حاله فهو مطابق للواقع
واسم الاشارة راجع لكونه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات
وقوله ومضمونه واقع اي ونسبته التامة متحققة وحينئذ
فيحصل العلم بمضمونه بواسطة هذا الاستدلال **قوله** والعلم
الثابت به الخ مقصود المص ان العلم الحاصل من خبر الرسول
بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت كما يقتضيه قول
الشـ تفريعا على كلام المص فهو علم بمعنى الاعتقاد الخ ولا يخفى انه
على هذا التقرير يصير قوله والعلم الثابت به الخ مستدركا لان
قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام اذ
يفهم منه ان العلم الحاصل منه علم بمعنى الاعتقاد الخ لان
هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك
فما وجه التخصيص للعلم الثابت به دون غيره من العلوم
النظرية مع ان جميعها علم بهذا المعنى وغاية ما يتكلف في الجواب
عن

[illegible]

من ذلك صح

عن الاعتراض الاول انه اتى بقوله والعلم الثابت به الخ لدفع
توهم حمل العلم الاستدلالي في قوله يوجب العلم الاستدلالي
على مطلق الادراك فان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في
الكتب متداول بين الناس **ويمكن** ان يقال في الجواب
عن الاعتراض الثاني بان وجه التخصيص الرد على من قال ان
الادلة النقلية لا تفيد اليقين بل الظن للاحتياج الى معرفة
الاوضاع والالفاظ وان المراد منها ما اذا هو الحقيقة او المجاز
وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل وما تمسك به هذا
القائل مردود بان مرادنا بكون الادلة النقلية تفيد العلم
انها تفيده بعد العلم بجميع الامور التي لها مدخل في دلا
بطريق القطع وذلك يحصل في بعض المواضع كما ذكره في شرح المواقف
والاقرب الى الفهم ان مراد المص بقوله والعلم الثابت به
الخ بيان قربه من الضروري في قوة اليقين وكمال
الثبات كذلك العلم الحاصل بخبر الرسول في غاية قوة
اليقين وكمال الثبات وكان المص اشار بهذا الى ما قيل
ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين،
والتاييد الالهي المستلزم لكمال الوثوقات المنزهة عن شائبة
الوهم بخلاف العقليات الصرفة فانه كانت بمجرد نظر العقل
فان الوهم يعارض العقل فلا يصفو عن كدر فاذا حكم العقل
بحكم عقلي عارضه الوهم بحكم كاذب فلا يخلو العلم العقلي عن
كدورة **قوله** اي بخبر الرسول تفسير للضمير باعادة الجار
قوله يضاهي من المضاهاة وهي المشابهة ولذلك قال الشـ
اي يشابه وهذا هو المراد منه قولهم معلوم من الدين بالضرورة

هل صح

لتها

قف

[illegible]

فكما ان الضروري في غاية قوة اليقين وكمال الثبات صح صح

فيكفر جاحده اي انه معلوم من ادلة الدين مشبه للمعلوم
بالضرورة **قوله** العلم بالضرورة اي العلم الملتبس بالضرورة
فالبا للملابسة لا للسببية لان الضرورة ليست من اسباب
العلم **قوله** كالمحسوسات اي كالعلم بالمحسوسات كحرارة النار
المدركة باحدي الحواس وقوله والبديهيات اي والعلم
بالبديهيات ككون الكل اعظم من الجزء المدرك بالبداهة وقوله
والمتواترات اي والعلم بالمتواترات كوجود مكة المعلوم بالتواتر
وانما قدرنا العلم في الثلاثة لانها معلومات لا علوم حتي يصح
التمثيل بها للعلم بالضرورة **قوله** في التيقن والثبات لما
وقعت فيه المضاهاة والمشابهة وفسر الشارح التيقن بعدم احتمال
النقيض والثبات بعدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك واعترض
عليه بان التيقن بالمعني الذي فسره به يعم الثبات لان المتبادر
منه عدم الاحتمال حالا ومالا فيلغو ذكر الثبات لانه لا فائدة
في ذكره علي هذا المعني واجيب بان المراد عدم الاحتمال في
نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وح لا يلغو ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المآل وفي هذا الجواب من البعد ما فيه لان
تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر يلزم منه
خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في نفس الامر وعلي
تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بكونه
في الحال ولا قرينة تدل عليه واذا كان كذلك فالاولي ان يفسر التيقن
بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او لا ويحتاج لقوله والثبات
لاخراج غير الثابت لكن تفسير التيقن بالجزم المطابق خلاف المتعارف
فهو تكلف فالاولي الرجوع لتفسير الشارح ثم ان جرينا علي ظاهره من عموم
للثبات

للثبات لكونه شاملا لعدم الاحتمال في الحال والمآل جعلنا قوله
والثبات للتاكيد وان جرينا علي خلاف ذلك لكونه مخصوصا بعدم
الاحتمال في الحال جعلنا قوله والثبات للتاسيس ويكون عطف
الثبات علي التيقن قرينة علي التخصيص **قوله** فهو علم بمعني الاعتقاد الخ
اي فالعلم الثابت به علم بمعني الاعتقاد الخ وهذا تفريع علي كلام مع صح
المص التفسير الذي جري عليه الشارح وقد تقدم ما فيه فلا تغفل **قوله**
والا لكان الخ المنفي القيود المذكورة لا كون العلم بمعني الاعتقاد المذ كون
لانه لو كان المنفي كون العلم بمعني الاعتقاد المذكور لم ينحصر في الامور
الثلاثة لجواز ان يكون شكا او وهما فالمعني والا يكن الاعتقاد مطا بقا
جازما ثابتا لكان الخ وقوله جهلا اي ان لم يكن مطابقا وقوله او
ظنا اي ان لم يكن جازما وقوله او تقليدا اي ان لم يكن ثابتا **قوله** فان
قيل الخ هذا السؤال وارد علي جعل المص الخبر الصادق علي نوعين
وحاصله ان ما ذكر من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلا لي
وان العلم الثابت به يضاهي العلم بالضرورة في التيقن والثبات
انما يكون في المتواتر فقط لا في خبر الرسول مطلقا وح فيرجع خبر الرسول
الذي هو القسم الثاني الي القسم الاول وهو الخبر المتواتر لاندراجه
تحته وحيث رجع اليه لا يصح جعله قسما مستقلا لانه يلزم عليه
جعل قسم الشيء قسيما له فان خبر الرسول علي هذا قسم من المتواتر
وقد جعل قسيما له **قوله** هذا اي ما ذكر من ان خبر الرسول يوجب
العلم الاستدلالي وان العلم الثابت به يضاهي العلم بالضرورة
في التيقن والثبات وقوله انما يكون في المتواتر فقط اي لا يكون الا في
المتواتر دون خبر الآحاد لانه انما يوجب الظن وقوله فيرجع
اي القسم الاول اي فيرجع خبر الرسول الذي هو القسم الثاني الي

القسم الاول وهو الخبر المتواتر لاندراجه تحته وح فلا
يصح جعله قسماً مستقلاً لانه يلزم عليه المحذور المتقدم
قوله قلنا الخ هذا جواب عن السؤال المذكور وحاصله
عدم تسليم الحصر في المتواتر لان الكلام فيما علم انه خبر الرسول
سواء كان متواتراً او لا فلا ينحصر في المتواتر وعلى هذا
يكون بين الخبر المتواتر وخبر الرسول عموم وخصوص من
وجه يجتمعان في خبر الرسول عموم وخصوص من وجه
المتواتر وينفرد الخبر المتواتر في الخبر بوجود مكة وينفرد
خبر الرسول فيما علم انه خبر الرسول بغير التواتر وح يكون
جعل المص الخبر الصادق على نوعين صحيحاً قوله الكلام
اي كلام المص وقوله فيما علم انه خبر الرسول اي لا في خصوص
المتواتر كما زعم السائل وبني عليه السؤال وقوله بان سمع
من فيه اي بسبب سماعه من فمه وقوله او تواتر عنه ذلك
اي او بسبب تواتر ذلك الخبر عنه وقوله او بغير ذلك ان
امكن اي كالقراين المفيدة للقطع بانه خبر الرسول المحقق بها
خبر الآحاد لا كالالهام لان الملهم من غير الانبياء ليس
بمعصوم فلا يفيد الهامه العلم قوله واما خبر الواحد
الخ مقابل لقوله فيما علم انه خبر الرسول وقوله فانما لم يفد
العلم اي بل افاد الظن وقوله لعروض الشبهة في كونه خبر
الرسول اي لانه يحتمل انه ليس خبر الرسول لكن عند نقله الينا
لا عند سماعه من الرسول فتحصل انه عند سماعه من الرسول
كان معلوماً انه خبر الرسول ثم عرضت الشبهة في كونه خبر
الرسول عند نقله الينا لان الواحد لا يستحيل عليه الكذب

وان كان

مستقلاً

١٠٢

وان كان عدلا قوله فان قيل فاذا كان الخ هذا السؤال نشأ من
الجواب عن السؤال السابق حيث جعل في ذلك الجواب كل
من السماع من في رسول الله والتواتر عنه طريقا للعلم بان
ذلك المسموع او المتواتر خبر الرسول وحاصله انه يلزم
بمقتضى هذا الجواب ان يكون العلم الذي اوجبه خبر الرسول
ضروريا لا استدلاليا كما قال المص لان طريقه السمع او التواتر
وما كان طريقه السمع او التواتر كان ضروريا لا استدلاليا
قوله كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات اي
كالذي هو حكم سائر المتواترات والحسيات من ان العلم
الحاصل بهما ضروري قوله لا استدلاليا اي كما قال المص
قوله قلنا الخ هذا جواب عن السؤال المتقدم وحاصله
ان هاهنا امرين احدهما علم ضروري وهو العلم بكون
المسموع او المتواتر خبر الرسول والآخر علم استدلالي وهو
العلم بمضمونهما وقد تقدم نظير ذلك في القرآن فلا تغفل
قوله في المتواتر اي في خبر الرسول المتواتر قوله لان هذا
المعنى اي كونه خبر الرسول قوله وفي المسموع اي والعلم
الضروري في المسموع قوله هو ادراك الخ المراد بالادراك
بالنسبة للالفاظ التصور وبالنسبة لكونها كلام الرسول
التصديق فهو مستعمل في معنييه قوله والاستدلالي اي في
المتواتر والمسموع قوله هو العلم بمضمونه اي بما تضمنه
وهو النسبة التامة وقوله وثبوت مدلوله اي ما دل عليه
وهو النسبة المذكورة فالمراد بالمدلول هنا ما اريد بالمضمون
لاضافة الثبوت اليه وان كان المدلول في كلامهم هو ثبوت

فيما
المضمون قوله مثلا انما احتيج لضرب المثل لما فيهما ذكره من
العلمين الضروري والاستدلالي من الخفا فضرب المثل
ليتضح به العلمان المذكوران قوله علم بالتواتر اي فرضا
والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر لكنه صار كالمتواتر كما
ذكره في الكافي حيث قال ان هذا الحديث مشهور تلقاه
الايمة بالقبول حتي صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية
ان هذا الحديث من خبر الآحاد الا انه في حكم المتواتر لان
الامة قد اجتمعت علي قبوله وبعضهم لم يسلم كونه
مشهورًا فضلاً عن كونه متواترا لان هذا الحديث بذلك
اللفظ لم يعز الا للبيهقي ورواة الستة بلفظ ولكن
اليمين علي المدعى عليه من غير ذكر البينة وكان الاولي
في التمثيل قوله صلي الله عليه وسلم من كذب عليّ متعمدًا
فليتبوا مقعده من النار فانه نقله من الصحابة العدد
الجم كما قاله ابن الصلاح قوله وهو ضروري الضمير
راجع للعلم المفهوم من قوله علم قوله ثم علمنا الخ فيه ان
المتواتر قطعي المتن ظني الدلالة قوله وهو استدلالي
الضمير هنا كالضمير فيما قبله قوله فان قيل الخبر هذا ... الصادق صح
السؤال وارد علي المص حيث حصر الخبر الصادق
المفيد للعلم في نوعين فانه قسمه اليهما وشرط المقسم ان
ينحصر في اقسامه وحاصله عدم تسليم الحصر في
النوعين الذي اقتضاه كلام المص قوله بل قد يكون خبر الله
اي الذي اخبر به الرسول وقوله او خبر الملك اي كخبر جبريل
الذي اخبر به الرسول وقوله او خبر اهل الاجماع اي الضمني
وان لم

وان لم يحصل صورة الخبر في اللفظ اذ يلزم من اجماعهم علي
الحكم اخبارهم به وقوله او الخبر المقرون بما يرفع احتمال
الكذب اي بخبر الآحاد المقرون بقرينة ترفع احتمال كذ به
قوله كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الخ اي فانه
خبر مقرون بما يرفع احتمال الكذب لكن فيه ان التسارع لا ير فع
احتمال الكذب لجواز ان يكون لغير القدوم قوله قلنا
الخ هذا جواب عن السؤال المذكور وحاصله
ان خبر الله تعالي وخبر الملك راجعان لخبر الرسول لانه كلا
منهما انما يكون مفيدًا للعلم بالنسبة الي عامة الخلق اذا وصل
اليهم من جهة الرسول فحاصله حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجما ع
راجع للخبر المتواتر لانه مثله في كونه خبر قوم يحكم العقل
بصدقهم فهو في حكم الخبر المتواتر واما الخبر المقرون
بما يرفع احتمال الكذب فهو خارج عن المقسم لانه لا يفيد
العلم الا مع النظر للقرائن لا بمجرد كونه خبرًا كما هو المراد فحصل
الجواب ان الحصر مبني علي المسامحة لا علي التحقيق فان
المراد الخبر المتواتر وما في حكمه وخبر الرسول وما في حكمه قوله
المراد اي بالخبر الصادق المقسم الي النوعين المذكورين
وقوله خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق اي ولو بواسطة
وصوله اليهم من جهة الرسول فدخل خبر الله وخبر الملك
ودخل ايضا خبر اهل الاجماع لانه في حكم المتواتر وقوله بمجرد
كونه خبرا اي بسبب كونه خبرا المجرد عن القرائن وان لم يتجرد
عن الدلايل فقوله مع قطع النظر عن القراين تفسير لقوله
بمجرد كونه خبرا وخرج بذلك خبر الآحاد المقرون

بما يرفع احتمال الكذب قوله مع قطع النظر عن القراين اي
لان الدلايل كما سبق وانما قطع النظر عن القراين لا عن
الدلايل مع انه كلا من الدلايل والقراين امر خارج عن الخبر
موجب لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا
مستقلا للعلم استفادة معظم العلوم الدينية منه فلذا لم
نقطع النظر عن الدلايل والا لخرج خبر الرسول لانه لا يفيد
العلم الا بالنظر للدلايل وقد يوجه قطع النظر عن الدلايل
بان القراين تنفك عن الخبر فتوجد مع انتفا الخبر كما اذا انساق
الغوم الى دار زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلايل فانها لا تنفك
عن الخبر بل كلما وجدت الدلايل وجد الخبر ويرد هذا التوجيه
بان الامر ليس كذلك لان الكلام في القراين التي تدل على صدق
الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلفه عنها كما يدل عليه قوله
الخ مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين بدلالة العقل
ولا شك ان القراين المذكورة لا تنفك ووجه بعض الفضلا
قطع النظر عن القراين دون الدلايل بان الطبايع والافهام
بخلاف الدلايل فانها ليست كذلك ويرد هذا التوجيه ايضا
بانه يمكن ضبط القراين اجمالا بان تعتبر القراين المفيدة
لليقين الى كل شخص قال بعضهم هنا اشكال قوي وهو
ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم مع قطع النظر عن قراين صدق
المخبرين وعدم امكان تواطيهم على الكذب فكيف دخل في الخبر
الصادق المعتبر فيه قطع النظر عن القراين ودفعه عبد الحكيم
بان منشا العلم ليس ملاحظة القراين الدالة على صدقهم
بل اجتماعهم من غير دخل للقراين فيه قوله المفيدة لليقين
اي

القراين دون
صح نسخه

مع ان القراين ليست
مما يمكن ضبطه لكثرتها
واختلافها باختلاف
الطبايع صح صح

اي باعتبار انضمامها للخبر والا فالقراين وحدها انما تفيد الظن
وقوله بدلالة العقل متعلق بالمفيدة قوله فخبر الله تعالى وخبر
الملك الخ تفريع على كون المراد خبرا يكون سبب العلم لعامة
الخلق ولو بواسطة وصوله اليهم من جهة الرسول وبذلك
يندفع الاعتراض بان هذا لا يتفرع على ما ذكره لانه يقتضي خروجهما
لا دخولهما فكان المناسب ان يقول فخرج خبر الله تعالى
وخبر الملك لانهما انما يفيدان العلم للرسول واما بالنسبة الى
عامة الخلق فانما يفيد كل منهما العلم اذا وصل اليهم من
جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وقد علمت مراد الشارح فساد
اعتراض عليه قوله فحكمه حكم خبر الرسول اي واذا كان
كذلك فحكمه حكم خبر الرسول لانه لا يصل الى عامة الخلق الا
باخباره صلى الله عليه وسلم قوله وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر
اي لانه مثله في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة هذه
في المتواتر وبالنظر في خبر اهل الاجماع بانه يقال هذا
خبر اهل الاجماع وكلما هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة والمراد
بالامة المجتهدون قوله وقد يجاب بانه الخ هذا جواب اخر
عن خبر اهل الاجماع لكن هذا الجواب بخروجه واما الجواب
السابق فبدخوله وحاصل هذا الجواب ان المراد
خبر يكون سبب العلم بمجرده بقطع النظر عن القراين والادلة
فخرج خبر اهل الاجماع لانه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر
في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة كقوله صلى الله عليه وسلم
لا تجتمع امتي على الضلالة قوله قلنا وكذلك خبر الرسول

اي قلنا في رد هذا الجواب وكذلك خبر الرسول لانه لا يفيد
العلم بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة علي كون خبر الرسول
حجة وحيث كان خبر الرسول كخبر اهل الاجماع في ذلك فاخراج
خبر اهل الاجماع وادخال خبر الرسول تحكم واجيب بالفرق
بان خبر الرسول يلزمه الدليل فان من سمع خبر الرسول يحضر
عنده الدليل بخلاف خبر اهل الاجماع فلا يلزمه الدليل فان
من سمع خبر اهل الاجماع لا يحضر عنده الدليل فلا تحكم ح
قوله ولهذا جعل استدلاليا اي ولاجل خبر الرسول كخبر اهل ٧ كون صح
الاجماع في كونه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر في الادلة جعل
العلم الحاصل منه استدلاليا قوله واما العقل الخ مقابل
لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق الخ وهما وان لم
يوجد فيهما حرف التفصيل الذي هو اما لكنهما في مقام
التفصيل فكانه وجد فيهما حرف التفصيل ويحتمل ان تكون
اما هنا لمجرد التاكيد قوله وهو قوة للنفس الخ اي هو
صفة للنفس الخ فيكون العقل علي هذا التعريف وكذا الذي
بعده عرضا وسيذكر مقابله بقوله وقيل جوهر الخ
وقوله بها تستعد الخ اي بسبب تلك القوة تتهيأ النفس
فان قيل هذا التعريف يقتضي ان العقل آلة غير المدرك لانه
صرح في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها وهذا
مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس آلة غير المدرك
فانه قال بعد قول المص واسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل وجه الحصر ان السبب ان كان من
خارج فهو الخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فهو
الحواس

الحواس والا فهو العقل اي وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل
اجيب بانا لا نسلم ان هذا التعريف يقتضي ان العقل آلة غير
صف المدرك وانما يقتضي انه صفة للنفس بسببها تستعد الخ و
الشيء لا يسمى آلة لذا لا يقال في حرارة النار التي هي صفة
لها انها آلة في الاحراق واما اطلاق الآلة علي العلوم الآلية
كالنحو والمنطق مع انها من اوصاف النفس فلعله اطلاق مجازي
واما الجواب عن السؤال المذكور بحمل الغير فيما مر في وجه
الحصر علي الغير المصطلح عليه وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود
در فلا ينافي كونه آلة كما اقتضاه التعريف فبعيد عن الفهم اذ المتبادر
الغير اللغوي وهو ما يكون مغايرا في المفهوم علي ان حمل الغير
علي المصطلح عليه في ذلك غير صحيح لان العقل مغاير
للنفس بالمعني المصطلح عليه فانه يمكن انفكاكه عن النفس
بالجنون وكذلك سائر الصفات المحدثة واما الصفات
القديمة فذلك صحيح فيها لانها ليست عينا ولا غيرا وحاصل
الجواب الاول ارجاع ما هنا الي ما مر وحاصل الجواب
الثاني ارجاع ما مر الي ما هنا قوله للعلوم والادراكات
دراكات المراد بالعلوم الاعتقادات المطابقة الجازمة الثابتة وبالا
ما يشمل الاعتقادات المذكورة وغيرها كالظن والجهل والتقليد
فعطف الادراكات علي العلوم من عطف العام علي الخاص
ويحتمل ان المراد بالعلوم ما عدي الاحساسات وبالادراكات
الاحساسات بناء علي ان العلم لا يشمل ادراك الحواس وعليه
فعطف الادراكات علي العلوم من عطف المغاير وكذلك علي
احتمال ان المراد بالعلوم التصديقات وبالادراكات التصورات

واقرب هذه الاحتمالات اولها قوله وهو المعنيّ بقولهم
الخ والمعني المذكور هو المقصود بقولهم الخ فالمراد من
التعريفين شيء واحد قوله غريزة اي قوة مغروزة في النفس
وقوله يتبعها العلم اي يلزمها العلم من غير نظر وفكر وقوله
بالضروريات اي ببعضها ككون الواحد نصف الاثنين
وقوله عند سلامة الآلات اي عند سلامة الحواس الظاهرة
والباطنة كالوجدان واما عند عدم سلامتها فلا يتبعها
العلم المذكور قوله وقيل هو جوهر الخ مقابل للتعريفين قبله
لان كلا منهما مبني على ان العقل عرض كما علم مما تقدم والاظهر
ان المراد بالجوهر في هذا التعريف الجوهر المجرد عن المادة الجسمية
على القول باثبات المجرد كما يؤخذ مما ذكره الشيخ في التلويح فانه
ذكر فيه ان العقل يطلق بمعنى القوة التي بها الادراك وعلى
الجوهر المجرد عن المادة فيكون غير مركب من العناصر وحال
نفوسنا بالنسبة اليه كحال ابصارنا بالنسبة الى الشمس
فكما ان ابصارنا تدرك المبصرات بافاضة نور الشمس
كذلك نفوسنا تدرك المعقولات بافاضة نوره ويحتمل
ان المراد الجوهر اللطيف المشابك للاجرام الكثيفة كالابدان
الانسانية وعلى الاول فهو غير متحيز لان المجردات لا تحيز
لها وعلى الثاني فهو متحيز فقيل في القلب وقيل في الدماغ وقوله
يدرك به الغائبات اي المجهولات التصورية والتصديقية
وقوله بالوسائط اي التعاريف بالنسبة للمجهولات التصورية
والاقيسة بالنسبة للمجهولات التصديقية وقوله والمحسوسات
اي المدركات بالحواس الظاهرة او الباطنة كالوجدانات وقوله
بالمشاهدة

بالمشاهدة اي ولو بالحواس الباطنة كالوجدان والعقل
بهذا المعنى هو النفس بعينها لان العقل المغاير للنفس
لا يدرك به الا الغائبات بالوسائط واما المحسوسات
فتدرك بالحواس لا بالعقل المذكور والعرف واللغة
يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال الشيخ
قيل فاشار الى ضعفه حيث حكاه بصيغة التمريض
فان قيل كيف يكون العقل بالمعنى المذكور هو النفس
بعينها مع ان قوله يدرك به الخ صريح في مغايرته للنفس
لان النفس مُدرِكٌ لا مُدرَكٌ به اجيب بان الباء
في به زائدة في الفاعل على حد قوله تعالى كفى بالله شهيدا
والضمير المجرور بها قام مقام الضمير المنفصل وعلى هذا
فيقرأ يدرك بالبناء للفاعل ويكون فاعله هو الضمير المذكور
فالمعنى جوهر يدرك هو الخ ولك ان تجعل الفاعل هو
الغائبات وما عطف عليها وتدرك بمعنى تنكشف والبا
في به بمعنى له فالمعنى جوهر تنكشف له الغائبات الخ
ولا يخفى ما في ذلك من التكلف قوله فهو سبب للعلم ايضا
اي كما ان كلا من الحواس السليمة والخبر الصادق
سبب للعلم وعدم تقييده بالضروري او الاستدلالي او
نحوهما كغير الالهيات وغير معرفة الله اشارة الى العموم
اي انه سبب لجميع انواع العلم ففيه رد لفرق المخالفين
وهي خمسة الاولى تنكر افادة العقل للعلم مطلقا وهم
السمنية والثانية تنكر افادته للعلم في الالهيات وهم
بعض الفلاسفة وقد ذكر الشارح هاتين الفرقتين والثالثة تنكر

افادته للعلم فيما عدا الهندسيات والحسابيات **والرابعة** تنكر
افادته للعلم في النظريات فقط **والخامسة** تنكر افادته
للعلم في معرفة الله فقط فلا وجه لتخصيص الشارح الفرقتين
الاولتين **وبحث** في ذلك الفاضل المحشي بان عدم
تقييده اشارة الي الاطلاق لا الي العموم فان الذي يفهم
من عدم تقييده الاول دون الثاني ودفعه عبد الحكيم
بان الاشارة الي العموم من عدم التقييد مع الاتيان
بلام الاستغراق **قوله** صرح بذلك لما فيه الخ جواب عما
يقال لا حاجة للتصريح بهذا مع ما تقدم من عد العقل
من اسباب العلم حيث قال واسبابه ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل **وحاصل** الجواب انه
صرح بذلك للرد على المخالفين **قوله** من خلاف السمنية في
جميع النظريات الاولى ان يقول في جميع العقليات نظرية
كانت او ضرورية لانهم يقولون لا طريق للعلم سوى الحس
ولذا انكروا افادة الخبر المتواتر للعلم كما تقدم مع انه من الضروريات
قوله وبعض الفلاسفة اي وخلاف بعض الفلاسفة
وذلك البعض هم المهندسون وقوله في الالهيات اي لانها
بعيدة عن الاذهان جدا وقالوا ان اظهر الاشيا للانسان
هويته التي يشير اليها بقوله انا وليس عقله سببا للعلم بها والا لما
اختلف فيها العقلا فما بالك بابعدها عن الاوهام **قوله**
بناء على كثرة الاختلاف اي بناء على الاختلاف الكثير فالاضافة
في ذلك من اضافة الصفة للموصوف وقوله وتناقض الآرا
اي تناقض المرئيات بمعنى المعتقدات فالآرا جمع راي بمعنى
المراي

المراي اي المعتقد **وحاصل** الاستدلال بذلك ان يقال
لو كان العقل سببا للعلم لما كثر فيه الاختلاف وتناقضت
الآرا لكن التالي باطل فكذا المقدم وهذا دليل بعض الفلاسفة
لا السمنية على ما اوهم اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المنسقة
اي المنظمة والمترتبة بحيث لا يقع فيها غلط من الهندسيات
والعدديات مع ان دعواهم شاملة لهذه العلوم فلو جعل
ذلك دليلهم لم يكن مثبتا لدعواهم لكونه اخص منها وح
فدليل السمنية دليل آخر غير هذا الدليل لم يذكره الشارح ويمكن
ان يجعل ذلك دليلهم لكن مع ضميمة وهي انه اذا تحقق تخلف
العلم عن العقل في بعض العلوم كان منهما وح لا يفيد العلم
اصلا **قوله** والجواب الخ هذا جواب عن الشبهة المذكورة
وحاصله منع الملازمة في القياس المذكور فكانه قال لا نسلم
انه يلزم من كون النظر مفيد للعلم عدم كثرة الاختلاف وتنا قض
الآرا لان ذلك قد يحصل لفساد النظر بسبب عدم اشتماله على
الشرايط المعتبرة في صحته فلا ينافي كون النظر الصحيح بسبب
اشتماله على تلك الشروط مفيد للعلم **قوله** ان ذلك اي ما ذكر
من كثرة الاختلاف وتناقض الآرا وقوله لفساد النظر اي
الفاسد من بعض النظار فاذا اقتضى نظره في زعمه سلبا و ا تقتضي
النظر الصحيح الصادر من بعض النظار ايجابا فقد وقع
الاختلاف والتناقض وهكذا **قوله** فلا ينافي الخ تفريع على كون
ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآرا لفساد النظر **قوله** هو
على ان ما ذكرتم الخ ترق في الجواب والقصد به الزامهم ببعض
ما نفوه فيكونه جوابا الزاميا والخطاب لبعض الفلاسفة

او للسمنية ايضا بناءً على ان الدليل المذكور راجع لهم ايضا قوله استدلال بنظر العقل اي حيث لم يتم الدليل السابق المقتضي في زعمكم ثبوت مدعاكم قوله ففيه اثبات ما نفيتم تفريع على كون ما ذكروه استدلالا بنظر العقل وانما كان فيه اثبات ما نفوه من افادة النظر للعلم لان استدلالهم بنظر العقل على مدعاهم قد اثبتوا به في زعمهم دعواهم فيكون هذا النظر مفيداً للعلم ففي استدلالهم المذكور اثبات افادة النظر للعلم التي نفوها قوله فيتناقض تفريع على التفريع قبله ووجه التناقض ان مدعاهم في قوة سالبة كلية قائلة لا شيء من النظر بمفيد للعلم ودليلهم في قوة موجبة جزئية قائلة بعض النظر مفيد للعلم ومن القواعد المقررة ان الموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية لا يقال لا نسلم التناقض في كلام بعض الفلاسفة لان قولهم النظر لا يفيد العلم في الالهيات مسئلة من مسائل النظر لا من الالهيات فكون الدليل الذي ذكروه يفيد العلم بهذه النسبة لا يناقض مدعاهم لانا نقول قولهم النظر لا يفيد العلم في الالهيات في الحقيقة مسئلة من مسائل الالهيات لانه في قوة قولهم ذات الله وصفاته لا تعلم بالنظر ففيه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات لكن يرد انه يقال هذه الطائفة انما تنفي ان النظر يفيد العلم لا الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد في افادته الظن وانما الخلاف في افادته اليقين ولعلهم يدعون

الظن

الظن في هذه المسالة ايضا وح فلا تناقض في كلامهم قوله كانت زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد اي فانا قالوا في دفع التناقض ان الاستدلال بما ذكر مقابلة للفاسد عندهم وهو دليل اهل الاسلام الذي استدلوا به على ان النظر يفيد العلم بالفاسد وهو دليلهم المذكور وحيث كان دليلهم فاسدا كان غرضنا نقض مدعاهم قوله قلنا اما ان يفيد شيئا الخ اي قلنا في جواب هذا الزعم اما ان يفيد دليلهم شيئا فلا يكون فاسدا وح يحصل التناقض في كلامهم او لا يفيد شيئا فلا يكون ذكرهم لدليلهم معارضة لدليلنا وبقي دليلنا سالما عن المعارضة ويرد على الشق الاول ان افادة الالزام للخصم لا تنافي الفساد في نفسه وح فيجوز ان يكون دليلهم فاسدا في نفسه ومفيدا لالزام المسلمين فانهم معترفون بان النظر يفيد العلم وهذا نظر فيفيد عندهم العلم بان النظر لا يفيد العلم والحجج الالزامية وهي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادتها الالزام الخصم قول بلا دليل فلا يعتبر به ويمكن ان يجاب بان المراد اما ان يفيد دليلهم شيئا من بطلان كلام المسلمين فلا يكون فاسدا وافادة بطلان مذهب الخصم تنافي الفساد في نفسه وليس المراد اما ان يفيد دليلهم شيئا ولو الالزام حتى يرد ان افادة الالزام للخصم لا تنافي الفساد في نفسه قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم الخ هذا السؤال وارد على كلام المصرح بكون النظر مفيدا للعلم وهو من اقوى شبه السمنية وحاصله ان كون النظر مفيدا للعلم لا يصح ان يكون

ضروريا ولا ان يكون نظريا لانه ان كان ضروريا لم يقع
فيه خلاف كما لم يقع خلاف في قولنا الواحد نصف الاثنين
وهذا التالي باطل لوقوع الخلاف فيه فليكن المقدم وهو كونه
ضروريا باطلا وان كان نظريا لزم اثبات افادة النظر
بافادة النظر وهذا التالي باطل لما فيه من اثبات الشيء
بنفسه فليكن المقدم وهو كونه نظريا باطلا واعترض
على هذا القيل بانه على تقدير تمامه انما ينفي العلم بالافادة
لا نفس الافادة مع ان مدعاهم نفي نفس الافادة لا نفي العلم
بها اذ النزاع بينهم وبين المسلمين في الافادة وعدمها لا في
العلم بها واجيب بان القائل بنفسها قائل بعلمها
اذ لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما
معا وخلاصة الجواب انا لا نسلم ان مدعاهم نفي نفس
الافادة لا نفي العلم بها بل مدعاهم نفيهما معا قال
العلامة الخيالي وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام اه
ويحتمل كما قاله بعضهم ان المراد به ان يقال العلم والمعلوم
متحدان بالذات فنفي العلم بالافادة نفي نفس الافادة وانما
لم يسعه المقام لان اثبات اتحادهما ذاتا مبني على الادلة
الدقيقة التي لا يتحملها المقام ولا يخفى انه لو تمت هذه
الشبهة لزمهم التناقض لان هذه الشبهة نظر من الانظار
وهي عندهم مفيدة للعلم ببطلان كون النظر مفيدا للعلم
الا ان يدعي انها تفيد الظن لا العلم قوله كون النظر مفيدا
للعلم الا ان يدعي انهما اي الذي ادعاه المسلمون وقوله ان
كان ضروريا لم يقع فيه خلاف اي والتالي باطل فكذا المقدم

وقوله

وقوله كما في قولنا الواحد نصف الاثنين اي كما لم يقع خلاف
في قولنا الواحد نصف الاثنين وقوله وان كان نظريا
لزم اثبات النظر بالنظر اي والتالي باطل فكذا المقدم والكلام
على تقدير مضاف اي لزم اثبات افادة النظر بافادة النظر
لان الكلام في افادة النظر لا في نفس النظر والمراد لزم اثبات
افادة النظر المخصوص بافادة ذلك النظر المخصوص وذلك
لان القضية الكلية اعني قولنا كل نظر مفيد للعلم
مشتملة على احكام جزئيات موضوعها التي منها حكم هذا
النظر المخصوص وح فاثبات حكم تلك القضية الكلية بالنظر
المخصوص مستلزم لاثبات حكم ذلك النظر المخصوص بنفسه
اذ لا شك ان حكم هذا النظر المخصوص مندرج تحت حكم تلك
القضية الكلية وقد اثبتنا حكم تلك القضية الكلية بذلك
النظر المخصوص فلزم اثبات الشيء بنفسه وقد يقال لا نسلم
انه يلزم اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم استفادة
العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم
لا اثبات الشيء بنفسه ولا خلل في استفادة العلم بالحكم من
نفس الحكم لتغاير المفاد والمفاد منه اذ المفاد العلم بالحكم
والمفاد منه نفس الحكم وقد نبه الش في شرح المقاصد ولم
يلتفت اليه ههنا وحاصل تزييفه ان العلم بالحكم الذي
هو افادة النظر انما يستفاد من العلم بذلك الحكم فيلزم
استفادة العلم بالحكم من العلم بالحكم فيعود المحذور قوله
وانه دور ليس المراد بالدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء
على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا

بل المراد توقف الشي على نفسه الذي هو حاصل الدور لان
هذا هو اللازم من اثبات افادة النظر بالنظر قال
بعض الفضلاء لا حاجة الى حمل الدور على المعنى المجازي
لانه يصح ان يراد به المعنى الحقيقي فان العلم بان كل نظر
مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم
بافادته والعلم بافادته موقوف على تلك القضية لانه من
فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل وقال
العلامة عبد الحكيم لا نسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص
موقوف على تلك القضية وان العلم بالفرع مستفاد من
العلم بالاصل لجواز ان يحصل بوجه اخر فلا يلزم هنا
المعنى الحقيقي للدور فاذا حمل على لازمه وهو توقف الشي
على نفسه اه بالمعنى مع اختصار قوله قلنا الخ هذا جواب
عن السؤال المار وحاصله منع الملازمة في
الشرطيتين المذكورتين في السؤال اما الاولى التي هي
قولهم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف فيمنع الملازمة
فيها لان الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد من المخالفين
او لقصور في الادراك واما الثانية التي هي قولهم وان
كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر فيمنع الملازمة فيها
لان النظر قد يثبت بنظر مخصوص ولا يعبر عنه بالنظر فيكون
المثبت بفتح الباء هو افادة النظر للعلم من حيث انه نظر والمثبت
بكسر الباء هو افادة ذلك النظر للعلم من حيث ذاته فلم يلزم
اثبات الشي بنفسه لتغاير المثبت بفتح الباء والمثبت
بكسرها بالاعتبار واعلم ان الامام الرازي اختار
الشق

الشق الاول من السؤال ومنع الملازمة في الشرطية الاولى وامام
الحرمين اختار الشق الثاني من السؤال ومنع الملازمة في الشرطية
الثانية وان المحقق جمع في جوابه بين ما اختاره الامام الرازي
وما اختاره امام الحرمين قوله الضروري قد يقع فيه خلاف
اي نختار الشق الاول من السؤال ونمنع الملازمة في الشرطية
الاولى لان الضروري قد يقع فيه خلاف وقوله اما لعناد
اي مكابرة من المخالفين كالسوفسطائية فانهم خالفوا في جميع
الضروريات وقوله او لقصور في الادراك اي لقصور في
ادراك المخالف لكن خالف في ان السقمونيا مسهلة للصفرا مثلا
فان مخالفته في ذلك لقصور في ادراكه بسبب عدم العلم بذلك
وقوله فان العقول متفاوتة اي في الذكي والبلادة وقوله
بحسب الفطرة اي وكذا الدهشة مثلا فاقتصاره على الاول ل
لكونه الاصل بخلاف ما كان لدهشة مثلا فانه لعارض
وقوله باتفاق من العقلا اي وهذا التفاوت ثابت باتفاق
من العقلا وقوله واستدلال من الاثار اي وثابت باستدلال
من آثار العقول التي هي الادراكات المختلفة في الدقة وقوله
وشهادة من الاخبار اي وثابت بشهادة من اخبار الرسول
عليه الصلاة والسلام كخبر امرت ان اخاطب الناس على قدر
عقولهم قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص ولا يعبر
عنه بالنظري ونختار الشق الثاني من السؤال ونمنع الملازمة
في الشرطية الثانية لان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لا من
حيث كونه نظرا بل من حيث ذاته فلم يلزم من اثبات النظر با لنظر
افادة الشي بنفسه لان حاصله انا نثبت القضية الكلية

القائلة كل نظر مفيد للعلم بشخصية ضرورية قائلة في
نظر مخصوص هذا التركيب مفيد للعلم ولا يعبر عنه
بالنظر فان قيل حيث كانت الكلية نظرية فالشخصية
كذلك لاندراجها تحت الكلية النظرية فيحتاج الى اثبات
الشخصية ح بنظر آخر فاما يذهب الى غير النهاية او يعود
فيلزم التسلسل او الدور اجيب بانه يجوز ان تكون الكلية
نظرية والشخصية ضرورية اذ لم تؤخذ بعنوان الكلية
بل بعنوان آخر كالتركيب او القول او نحو ذلك بخلاف ما اذا
اخذت بعنوان الكلية فانه يلزم نظرية المحمول فيهما كالكلية
وح فاللازم من اثبات تلك الكلية بالشخصية الضرورية
اثبات حكم هذا النظر المخصوص من حيث كونه نظرا لانه اندراجه
تحت الكلية انما هو من هذه الحيثية بحكمه من حيث خصوص
ذاته من غير التفات الى كونه نظرا فيكون الموقوف افادة النظر
المخصوص من حيث كونه نظرا بواسطة اندراجه تحت
الكلية والموقوف عليه افادة ذلك النظر من حيث ذاته ولا
خلل فيه لتغاير المثبَت اسم مفعول والمثبِت اسم فاعل بالاعتبار
هذا هو تحقيق الحق في هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام
قوله كما يقال اي وذلك كما يقال وقوله قلنا ابتدا او قوله العالم
متغير وكل متغير حادث هو النظر المخصوص وقوله يفيد
العلم الخ خبر عن المبتدا الذي هو قولنا قوله وليس ذلك الخ جواب
عما يقال ان افادة النظر المخصوص للعلم لا تثبت القضية الكلية
القائلة كل نظر مفيد للعلم لان ذلك لخصوصيته فغيره من الانظار
ليس كذلك وحاصل الجواب انا لا نسلم ان ذلك لخصوصية
هذا النظر

هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرايطه فقط من هذا ان
حكم هذا النظر افادة العلم بالضرورة وان علته كونه صحيحا
مقرونا بشرايطه وح فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه كذلك
بطريق القياس على النظر المخصوص بجامع ان كلا صحيح مقرون
بشرايطه اذ الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم قوله
وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل الخ اي وفي تحقيق منع
الدور في الشق الثاني زيادة تفصيل الخ وحاصله ان
يقال لو لم يفد النظر العلم للزم احد امرين اما ان لا يكون
شيء من النظر الصحيح بمفيد واما ان يكون البعض مفيدا
دون البعض الآخر وكل منهما باطل اما الاول فلان افادة هذا
النظر المخصوص معلومة بالضرورة واما الثاني فلما فيه من التحكم
قوله وما ثبت منه الخ هذا شروع في تقسيم العلم الثابت
بالعقل الى ضروري واكتسابي واما العلم الثابت بالحواس السليمة
فضروري فقط والعلم الثابت بالخبر الصادق فمنه ضروري وهو
الثابت بالخبر المتواتر ومنه استدلالي وهو الثابت بخبر الرسول
قوله اي من العلم الثابت بالعقل جعل الش الضمير في منه راجعا
للعلم الثابت بالعقل وعليه فمن للتبعيض ويصح ان يكون راجعا
للعقل كما قيل انه اصنفي وعليه فمن للابتدا قوله بالبداهة
اي حال كونه ملتبسا بالبداهة من بدهه الامر اذا صادفه بغتة
قوله اي باول التوجه اي باول توجه النفس للمعلوم وقوله
من غير احتياج الى تفكر اي من غير احتياج الى نظر والاولى ان
يقول من غير احتياج الى السبب اصلا فان قوله باول التوجه
يدل على ان المراد ما لا يحتاج الى مطلق السبب وقوله من غير

احتياج الي تفكر يقتضي ان المراد ما لا يحتاج الي نظر وان
احتاج الي سبب اخر كالحدس والتجربة فيكون آخر تفسير
البداهة منافيا لاوله لا يقال نجعل قوله من غير احتياج
الي تفكر تفسيرًا لاول التوجه فيكون بيانا للمراد باول
التوجه فليس علي ظاهره من عدم الاحتياج الي مطلق السبب
لكون المراد به عدم الاحتياج الي التفكر وان احتاج الي سبب
آخر وح فلا يكون في التفسير منافاة لانا نقول جعله تفسيرا
لاول التوجه كما ذكر لا يلايم تقريراته كما ستعرفه فانه قرر
في الاكتسابي ما يقتضي ان المراد ما لا يحتاج الي مطلق السبب
حيث فسر الاكتسابي بالحاصل بالكسب الذي هو مباشرة الاسباب
الاختيارية وانما عبرنا بالاولوية فيما تقدم لانه يمكن ان يجاب
بان المراد التفكر بالمعني اللغوي وهو الملاحظة بالمعني
الاصطلاحي وهو النظر علي انه قد يقال ان البداهة لها
معنيان احدهما لغوي وهو اول التوجه والآخر عرفي وهو
عدم الاحتياج الي التفكر ففسرها الشارح اولا باول التوجه
نظرا للمعني اللغوي وفسرها ثانيا بعدم الاحتياج الي
التفكر نظرا للمعني العرفي قوله فهو ضروري كما يعلم بحث النظر
من عبارة المص حيث ذكر الضروري في مقابلة الاكتسابي
ومن تقريراته حيث فسر الاكتسابي بالحاصل بالكسب الذي
هو مباشرة الاسباب بالاختيارات الضروري في مقابلة
الاكتسابي بالمعني المذكور فيكون بمعني الحاصل من غير الكسب
الذي هو مباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه امران
احدهما ان المثال الذي ذكره للضروري ليس موافقا له
بالمعني

بالمعني المذكور لانه يتوقف علي الالتفات المقدور وتصور
الطرفين المقدور فلا يصدق عليه انه حاصل من غير الكسب
الذي هو مباشرة الاسباب بالاختيار واجيب عن هذا
بان المراد بكون الضروري حاصلا من غير الكسب ان لا يكون
تحصيله مقدورًا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما
يشير اليه تمثيله لمباشرة الاسباب بالاختيار بصرف العقل
والنظر في المستدلات والاصغا وتقليب الحدقة ونحو
ذلك في الحسيات ولا يخفي انه تكلف والامر الثاني انه يلزم علي
تقديرات الضروري بهذا المعني ان يكون حال بعض العلوم
الثابتة بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا متروك البيان
لعدم دخوله في الضروري لانه لم يحصل باول التوجه لتوقفه
علي الحدس والتجربة وعدم دخوله في الاكتسابي لانه لم يحصل
بالاستدلال حتي يكون اكتسابيا قال الفاضل الجلبي لا نسلم ان
يكون حال بعض العلوم الثابتة بالعقل كالتجربيات والحدسيات
مهملا متروك البيان لدخوله في الاكتسابي فان المراد بالاكتسابي
ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحس
وتكرر المشاهدة مدخلا في ذلك البعض ورده عبد الحكيم بان
المراد بالاكتسابي هنا خصوص الاستدلالي كما يدل عليه قول المص
وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الاكتسابي المطلق
ما كان حاصلا بالكسب الذي هو مباشرة الاسباب بالاختيار نعم
يمكن ان يقال ان ذلك داخل بالضروري لان حصوله وان كان بواسطة
الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلق
غرضهم بتفاصيلهما علي ما مر في وجه حصر الاسباب حيث ورد علي

ما ذكره الش الامران المذكوران فالاولى ما في بعض الشروح كشرح
مولانا زاده للعقايد من تفسير البداهة بعدم توسط النظر
لا باول التوجه وعليه فمعنى قول المص وما ثبت بالبداهة
فهو ضروري وما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري
فيشمل الضروري ح الحدسيات والتجربيات ونحوهما والضروري
بهذا المعنى يقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان على
معنى واحد وهو ما يكون حاصلا بتوسط النظر قوله بان
كل شي اعظم من جزئه المراد بالكل هنا الكل المجموعي لا الكل
الجميعي والشي عبارة عن نفس الكل وقوله من جزئه اي من بعضه
وانما قيده بالاضافة الى الضمير لان كل الشي قد يكون اقل
من جزء شي آخر قوله فانه بعد تصور الخ تعليل للتمثيل
بقوله كالعلم بان كل شي اقل من جزئه قوله معنى الكل اي
الذي هو مجموع الاجزا وقوله والجزء اي معنى الجزء الذي هو
البعض المركب منه ومن غيره الكل وقوله والاعظم اي ومعنى
الاعظم الذي هو اكبر مقدارا فلا بد من تصور معنى هذه
الثلاثة ولابد ايضا من تصور معنى الشي ومعنى من وان لم
ينبه الش عليهما قوله لا يتوقف على شي اي لا يتوقف في
حصوله على شي من الاسباب ولا يخفى ان هذه الجملة خبر ان
في قوله فانه الخ قوله ومن توقف فيه اي ومن لم يحكم بان
الكل اعظم من الجزء وتوقف في العلم بما ذكر وقوله حيث زعم الخ اي
لانه زعم الخ فالحيثية حيثية تعليل للتوقف وقوله قد يكون
اعظم من كله اي بان يزيد ذلك الجزء بواسطة ورم على باقي
البدن وقوله فهو لم يتصور معنى الجزء والكل اي لانه توهم
ان الجزء ما كان شانه ان يكون دقيقا وان الكل ما كان شانه

ان يكون

ان يكون عظيما مع ان معنى الجزء البعض الذي تركب منه ومن
غيره الكل ومعنى الكل مجموع الاجزا وان عظم احدها جدا و ح
فلا يتصور ان يكون جزء الانسان كيده مثلا اعظم من كله لانه
اذا زاد ذلك الجزء بواسطة الورم على باقي البدن لم يكن اعظم من
نفسه فضلا عن ان ينضم اليه باقي البدن قوله وما ثبت
بالاستدلال انما لم يقل وما ثبت منه بالاستدلال على قياس ما قبله
للعلم به مما سبق ففيه الحذف من الثاني لدلالة الاول وقوله
اي بالنظر في الدليل اي في احواله ان كان مفردا وفي نفسه ان
كان غير مفرد كالمقدمات غير المرتبة كما تقدم والمراد بالنظر هنا
الفكر المؤدي الى علم فقط وما قيل او ظن فهو غلط لان الكلام في
العلم قوله سوا كان الخ اي سواء كان ذلك الاستدلال الخ وهذا
هو المشهور الذي عليه جمهور المتكلمين وسيذكر مقابله بقوله
وقد يخص الخ قوله استدلالا من العلة على المعلول اي
كان يقال في المثال الآتي هذه نار وكل نار لها دخان او يقال
فيه كلما كانت النار موجودة كان الدخان موجودا لكن النار
موجودة فالدخان موجود وهذا البرهان يسمى برهانا لميا
لان البرهان اللمي ما استدل فيه بالعلة على المعلول وانما سمي
برهانا لميا لانه استدل فيه باللمية اي العلة المنسوبة للم لانه
يجاب بها عن السؤال بها قوله كما اذا راي نارا فعلم ان لها دخانا
اي فقد استدل بالعلة التي هي النار على المعلول الذي هو
الدخان قوله ومن المعلول على العلة اي كان يقال في المثال
الآتي هذا دخان وكل دخان عن نار فهذا عن نار او يقال فيه
كلما كان الدخان موجودا كانت النار موجودة لكن الدخان موجود

فالنار موجودة وهذا البرهان يسمي برهانا إنيًّا لان
البرهان الاني ما استدل فيه بالمعلول علي العلة وانما سمي برها
إنيا لانه يفيد انية الشيء اي ثبوته المنسوبة لان كانه
قيل انه كذا قوله كما اذا راي دخانا فعلم ان هناك نارا اي فقد
استدل بالمعلول الذي هو الدخان علي العلة التي هي النار
قوله وقد يعنى الخ اي علي قلة كما اشار اليه بالتعبير بقد وقوله
الاول اي الذي هو تحصيل العلم بالمعلول من العلة وقوله
باسم التعليل اي باسم هو التعليل فالاضافة للبيان وقوله
والثاني اي الذي هو تحصيل العلم بالعلة من المعلول وقوله
باسم الاستدلال اي باسم هو الاستدلال علي نظير ما قبله
وانما خص الاول باسم التعليل لان فيه ابداء علة الشيء والثاني
باسم الاستدلال لان الاثر دليل علي المؤثر قوله فهو
اكتسابي قد علمت ان مراد المص بالاكتسابي خصوص الاستدلالي
بقرينة الحمل اي الاخبار بهذه الجملة عن قوله وما ثبت
بالاستدلال فتفسيره الخ للاكتسابي بما هو اعم تفسير له
في حد ذاته بقطع النظر عن هذا الحمل وكان الاولي تفسيره
بحسب ما اراده المص قوله اي حاصل بالكسب كان
المناسب للتعبير بالاكتسابي دون الكسبي ان يقول اي
حاصل بالاكتساب والخطب سهل قوله وهو مباشرة الاسباب
بالاختيار اي والكسب مباشرة الاسباب المؤدية الي العلم بشرط
ان تكون تلك المباشرة بالاختيار بخلاف ما اذا لم تكن بالاختيار
كما في ادراك شيء بحاسة السمع مثلا من غير قصد واختيار فلا
تسمي مباشرة ذلك كسبا لان ذلك امر اتفاقي قوله كصرف
العقل

العقل تمثيل لمباشرة الاسباب بالاختيار وهذا مشترك
بين الاستدلاليات والحسيات بخلاف قوله والنظر في المقدمات
وقوله والاصغا وتقليب الحدقة ونحو ذلك فان ذلك خاص
بالاستدلاليات والثاني خاص بالحسيات وبذلك علم ان
عطف النظر علي صرف العقل ليس عطف تفسير كما توهم والمراد بصرف
العقل توجيهه الي ما قصد العلم به فارغا عن الغير قوله
والنظر في المقدمات اي فيها من حيث ترتيبها علي الوجه
المخصوص لافادة المطلوب المخصوص وقوله في الاستدلاليات
اي بالنسبة للعلوم الاستدلالية وقوله والاصغا اي الاصغا
بالاذن لما يسمع وقوله وتقليب الحدقة اي وتقليب سواد العين
لما يبصر وقوله ونحو ذلك اي ونحو المذكور كتقريب الانف لما
يشم ووضع شيء علي السطح الاعلي من اللسان فيما يذاق وقوله
بع في الحسيات اي بالنسبة للعلوم الحسية قوله فالاكتسابي الخ تفر
علي تفسيره بالمعني الشامل لما ذكر وقوله اعم من الاستدلالي اي
عموما مطلقا قوله لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل اي لان
الاستدلالي هو الذي يحصل بالنظر في الدليل والاكتسابي هو
الذي يحصل بالكسب الذي هو اعم من النظر في الدليل قوله فكل
استدلالي الخ اكتسابي اي فكل علم استدلالي علم اكتسابي لحصوله
بالنظر في الدليل الذي هو من افراد الكسب وقوله ولا عكس اي
بالمعني اللغوي فليس كل اكتسابي استدلاليا لجواز ان يكون بغير
النظر من افراد الكسب كتقليب الحدقة او نحو ذلك لا بالمعني
المنطقي لان العكس المنطقي هنا صحيح اذ يصح ان يقال بعض
الاكتسابي استدلالي وقوله كما لا بصار الحاصل الخ اي كالعلم

بسبب الابصار الحاصل الخ وهو راجع لقوله ولا عكس فقصد
به توضيح نفي العكس بانفراد الاكتسابي عن الاستدلالي في صورة
قوله بالقصد والاختيار خرج بذلك الابصار الحاصل
اتفاقا من غير قصد واختيار وعطف الاختيار على القصد
عطف تفسير قوله واما الضروري الخ مقابل لمحذوف
والتقدير اما الاكتسابي والاستدلالي فقد عرفتهما واما الضروري
الخ وانما اعاد الكلام عليه مع انه تكلم عليه سابقا لينبه على انه
يطلق بالاطلاقين ويدفع بذلك التنافي بين الكلامين الواقعين
في العلم الحاصل بالحواس ويدفع به ايضا التناقض في كلام
صاحب البداية على ما سياتي ان شاء الله تعالى قوله فقد
يقال في مقابلة الاكتسابي اي فقد يطلق في مقابلة الاكتسابي
الذي هو اعم من الاستدلالي كما تقدم قوله ويفسر بما لا يكون
تحصيله الخ اي ويفسر الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي بما
لا يكون تحصيله الخ واعترض بان هذا التعريف غير مانع لانه يشمل
العلم بحقيقة الواجب تعالى فانه لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق اذ لم تجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال الاسباب
مع كونه ممكنا عند اهل الحق خلافا للحكماء وجماعة من المتاخرين
حيث قالوا بامتناعه وح فيقتضي التعريف ان يكون العلم بحقيقة
الواجب تعالى ضروريا مع انه ليس كذلك واجيب بان كلمة
ما عبارة عن العلم الحاصل بالفعل بقرينة ان الضروري من
اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول بالفعل فخرج
العلم بحقيقة الواجب تعالى فلا يلزم ان يكون ضروريا لانه غير
حاصل بالفعل وان امكن حصوله عند اهل الحق فمن قال ان
النقض بالعلم بحقيقة الواجب انما يرد على مذهب من قال انه
يمتنع

يمتنع لم يات بشيء لان القايل بانه يمتنع الحكماء ونبذ من المتاخرين
والموفقون بهذا التعريف جمهور المتكلمين وقال بعض الفضلاء
الحصول معتبر في ماهية العلم فلا حاجة الى التقييد بالحاصل
واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز ودفعه العلامة عبد
الحكيم بان اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر في تعريف
الحكماء للعلم بانه الصورة الحاصلة لا على تعريف المتكلمين له بانه
صفة توجب تمييزا او ينكشف بها الخ لجواز ان تكون تلك الصفة
حاصلة وغير حاصلة فان قيل ان بعضهم وهو شارح
المواقف ادخل الحسيات في هذا التفسير لتوقفها على امور غير
مقدورة لنا لانا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فليست
حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والا لحصل الجزم في جميع
المواد مع تخلفه في الصفراوي حيث يجد السكر مرا وفي الاحول
حيث يرى الواحد اثنين ونحو ذلك فكيف يدرجها الشارح في الاكتسابي
المقسيم للضروري اجيب بان الشارح حمل التعريف على نفي دخل
القدرة فمعنى التعريف ما لا يكون للقدرة دخل في تحصيله وحينئذ
تكون الحسيات خارجة من الضروري داخلة في الاكتسابي
وذكر البعض حمل التعريف على نفي استقلال القدرة فمعنى التعريف
ما لا تستقل القدرة في تحصيله وح تكون الحسيات داخلة في الضروري
خارجة من الاكتسابي ولكل وجهة هو موليها قوله وقد يقال في
مقابلة الاستدلالي اي وقد يطلق في مقابلة الاستدلالي وهو
المتبادر الاغلب استعمالا ومنه ما في المتن لان المراد بالاكتسابي في
كلامه الاستدلالي كما مر ويشير بقوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
الى ان الكلام في العلم التصديقي والى ان الضروري والاستدلالي

قسما منه لان المتبادر من المقابلة ان يكون الضروري من
جنس الاستدلالي وهو العلم التصديقي وح فيحمل قوله
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون استدلال علي العلم
التصديقي كالعلم بان الثلج بارد وبان النار حارة قوله
ويفسر بما يحصل الخ اي ويفسر الضروري الواقع في مقابلة
الاستدلالي بما يحصل الخ وقوله بدون فكر ونظر في الدليل اي
وان توقف علي حس او حدس او تجربة فالضروري بهذا المعني
يشمل الحسيات والحدسيات والتجربيات بخلاف الضروري بالمعني
الاول فانه لا يشمل الحسيات والحدسيات والتجربيات وقد
تقدم ان الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي خاص
بالتصديق فلا يشمل التصور بخلاف الضروري الواقع في مقابلة
الاكتسابي فانه يشمل كلا من التصور والتصديق فظهر من
ذلك ان بينهما العموم والخصوص من وجه فيجتمعان فيما يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق من التصديقات وينفرد الضروري
الواقع في مقابلة الاكتسابي فيما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
من التصورات وينفرد الضروري الواقع في مقابلة الاستدلالي
فيما يكون تحصيله مقدورا للمخلوق بدون نظر وفكر في الدليل
كالحسيات والحدسيات والتجربيات قوله فمن ههنا الخ اي فمن هذا الموضع
حيث اطلق الضروري تارة في مقابلة الاكتسابي ويفسر
بالمعني الاول وتارة في مقابلة الاستدلالي ويفسر بالمعني الثاني
وغرضه بذلك دفع التنافي بين الكلامين الواقعين في العلم الحاصل
بالحواس فان بعضهم جعله اكتسابيا وبعضهم ضروريا فالاول
ناظر للاول والثاني للثاني قوله جعل بعضهم اي كصاحب
البداية

البداية وقوله العلم الحاصل بالحواس اي بالقصد والاختيار كما
تقدم وقوله اكتسابيا اي نظرا للاول كما اشار اليه بقوله اي
حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار اي فتحصيله مقدور
المخلوق بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون اكتسابيا لا ضروريا
بالمعني الاول قوله وبعضهم اي كصاحب التمهيد وقوله
ضروريا اي نظرا للثاني كما اشار اليه بقوله اي حاصلا بدون
الاستدلال اي فهو حاصل بدون فكر ونظر في الدليل فيكون
ضروريا بالمعني الثاني قوله فظهر انه لا تناقض الخ لو قال
وظهر انه لا تناقض الخ عطفا علي قوله جعل بعضهم الخ لاستغني
عن الاتيان بالفا ويكون التفريع ح ومن ههنا ظهر انه لا تناقض
الخ وجه تخيل التناقض ابتداء انه جعل الضروري
اولا في مقابلة الكسبي وجعل الحاصل بنظر العقل من الكسبي
ثم قسمه الي الضروري والاستدلالي فكان قسيم الشي قسما
منه لان قسم القسم من شي قسم من ذلك الشي فيكون الضروري
قسما من الاكتسابي وقد كان اولا قسيما له وذلك يستلزم التنا قض
لانه يستفاد من جعله قسيما للاكتسابي سالبة كلية قائلة
لا شي من الاكتسابي بضروري ويستفاد من جعله قسما
منه موجبة جزئية قائلة بعض الاكتسابي ضروري والموجبة
الجزئية تناقض السالبة الكلية وحاصل الدفع منع لزوم
ما ذكر للتغاير بين القسيم والمقسم لان القسيم ما يقابل الكسبي
والمقسم ما يقابل الاستدلالي هذا واعترض بانه كيف يتخيل
التناقض ابتداء وقد مر ان العلم سواء كان ضروريا
او كسبيا لا يكون الا بالاسباب فالضمير في قوله واسبابه للعلم

مطلقا لا للعلم الاكتسابي حتي يتخيل التناقض ابتداء كما
يقتضيه كلام الخ وعلي هذا فصاحب البداية جعل الكسبي
ما بمباشرة الاسباب حيث قال وهو ما يحدثه الله فيه بواسطة
كسب العبد وهو مباشرة اسبابه ثم قسم مطلق الاسباب
الكاملة للاسباب المباشرة وغيرها علي ما هو الظاهر من قوله
واسبابه حيث لم يقيده بالمباشرة وغيرها الي ثلاثة اقسام
حيث قال واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق
ونظر العقل ثم قسم ما بسبب خاص اعني نظر العقل الي
الضروري والاستدلالي ولاشك انه لا يلزم من ذلك كون
قسيم الشي قسما منه لانه ليس المقسم في قوله واسبابه الخ
خصوص الاسباب المباشرة حتي يكون الحاصل بنظر العقل
حاصلا بسبب مباشر فيكون قسما من الكسبي وقد كان
قسيمه فيلزم التناقض بل المقسم في قوله واسبابه الخ
مطلق الاسباب الشاملة للاسباب المباشرة وغيرها فالحاصل
بنظر العقل شامل للحاصل بسبب مباشر وغيره فليس قسما من
الكسبي ولو سلم ان المقسم خصوص الاسباب المباشرة
فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه
كما في قولهم الحيوان اما ابيض واما اسود فيجوز ان يكون بين
الاسباب المباشرة ونظر العقل عموم من وجه فيجتمعان في النظر
فيتحقق فيها السبب المباشر ونظر العقل وينفرد السبب المباشر في
الحسيات والخبر الصادق فيتحقق فيهما السبب المباشر دون نظر
العقل وينفرد نظر العقل في الوجدانيات فيتحقق فيها نظر العقل
دون السبب المباشر والمقسم الي الضروري والاستدلالي

في قوله

في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري الخ هو الحاصل بالاعم
الشامل للسبب المباشر وغيره فليس الضروري والاستدلالي لخروج

داخلا في الكسبي
فلا تناقض اصلا
نعم يرد علي
التقسيم الثاني في كلام
صاحب البداية منع
حصر الحاصل بنظر العقل
في الضروري مع صح

الحدسيات والتجربيات لانهما حاصلات بنظر العقل وليستا
بداخلين في الضروري لعدم حصولهما باول النظر بل بتوقفهما
علي الحدس والتجربة وليسا بداخلين ايضا في الاستدلالي لعدم
احتياجهما الي نوع تفكر فيحتاج في رفعه الي جعل قوله من
غير تفكر تفسيرا لاول النظر فيكون الضروري بمعني الحاصل
بدون تفكر فيشمل الحدسيات والتجربيات وبالجملة من
لاحظ عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض نعم فيها ايهام
التناقض لكن يرتفع بالكلية بادني تامل قوله صاحب
البداية هو الامام نور الدين احمد بن محمود بن ابي بكر
الصابوني البخاري الحنفي قوله حيث قال الخ اي
في التركيب الذي قال فيه بحيث ظرف مكان اعتباري
وعليه فهي بدل من قوله في كلام الخ وهذا اظهر من جعلها
للتعليل قوله ان العلم الحادث الخ خرج بالحادث القديم فلا
يتصف بالضروري ولا بالاكتسابي لان الضروري يوهم
مقارنته للضرورة والاكتسابي يستلزم الحدوث قوله وهو
ما يحدثه الله الخ اي وهو علم يحدثه الله الخ وقوله في نفس العالم في
نسخة في نفس العبد وقوله من غير كسبه واختياره هو معني كونه غير
مقدور للمخلوق قوله كالعلم بوجوده اي بانه موجود وقوله وتغير
احواله اي كالمه وانقباضه وانبساطه وغمه وفرحه وسائر
عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان لا يقال العلم
بالعوارض النفسانية لابد فيه من توجه النفس اليها ولهذا قد

بعرض الجوع المبرح للانسان ولا يشعر به للاشتغال بمهم
وح لا يصح التمثيل بذلك العلم الضروري بهذا المعني اعني
ما يحدثه الله في نفس العالم من غير كسبه واختياره لانا نقول
العوارض لا تغيب عن المدرك فيدوم ادراكه لها فتكون
معرفتها حاصلة بدون توجه النفس اليها نعم قد يذهل
عن الشعور بها لعارض كالاشتغال بمهم قوله وهو ما يحدثه
الله الخ اي وهو علم يحدثه الله الخ وقوله فيه اي في نفس العالم
وانما ذكر الضمير مع ان النفس مؤنثة لاكتسابها التذكير من
المضاف اليه وقوله بواسطة كسب العبد هو معني كونه
مقدورا للمخلوق وفيه اظهار في مقام الاضمار اذ مقتضي الظ
ان يقول بواسطة كسبه قوله وهو مباشرة اسبابه اي
والكسب مباشرة اسباب العلم قوله واسبابه ثلاثة تقدم
ان الظ من ذلك ان المراد واسباب العلم مطلقا لا كما
يقتضيه كلام الش من ان المراد واسباب العلم الاكتسابي قوله
ثم قال اي صاحب البداية بعد ما سبق قوله والحاصل
من نظر العقل نوعان قد علمت ما في ذلك من منع الحصر والجواب
عنه قوله ضروري هذا هو النوع الاول وقوله واستدلالي
هو النوع الثاني قوله والالهام الخ المراد بالالهام كما قاله
ابن قاسم الخطاب الوارد علي القلب ويسميه اهل الله
بالخاطر وهو اخص مطلقا من الوارد لان الخواطر تختص
بنوع الخطاب كان يخاطب في ضميره بافعل كذا ولا تفعل كذا والوارد
قد تكون وارد سرور ووارد حزن ووارد قبض ووارد
بسط الي غير ذلك قوله المفسر بالقا معني في القلب
بطريق

الفيض اعتبر ان الاثم المف
بتكمن الادراك القلب
بالقا معني في القلب
بطريق

بطريق الاستفاضة والفرق بين طريق الفيض
وطريق الاستفاضة ان الاول فيض المعني علي القلب من
غير مباشرة سبب والثاني اعلام الله بحكم جاء في كتاب او
سنة علي لسان رسوله وهذا سبب للعلم بخلاف الاول قوله
ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق اي واما عند
بعض المتصوفة والروافض فهو من الاسباب واستدلوا علي ذلك
بقوله تعا فالهمها فجورها وتقواها اي معصيتها وطاعتها اي
ان معصيتها قبيحة وطاعتها حسنة واجيب بان المراد
بالالهام في الاية الاعلام بواسطة ارسال الرسل وانزال
الكتب لا المعني المصطلح عليه كما اشار اليه الش بقوله المفسر
بالقا معني في القلب بطريق الفيض قوله حتي يرد به الا عتراض
الخ تفريع علي المنفي وهو كونه من الاسباب فيتفرع علي ذلك
انه يرد بسببه الاعتراض علي حصر الاسباب فيحتاج الي دفعه
بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادرجوه في
العقل مثلا ما تقدم في الحدس والتجربة والوجدانات لكن المراد بالا سباب
فيما تقدم الاسباب التي يحصل بها العلم لعامة الخلق والا لهام
ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق فلا يكون داخلا في
المقسم وح فلا يحتاج الي دفعه بما ذكر لعدم ورود الاعتراض به
علي ذلك قوله علي حصر الاسباب في الثلاثة اي علي الحصر بسبب
الحصر المذكور فايقاع الاعتراض عليه لكونه سببا والا فالاعتراض
علي الحصر قوله وكان الاولي ان يقول الخ اي فيعبر بالعلم بدل فق
المعرفة ويسقط لفظ الصحة وانما كان التعبير بالعلم اولي ليوا
قوله اولا واسباب العلم للخلق وانما كان اسقاط لفظ الصحة

اولى لانه يوهم ان الالهام من اسباب المعرفة بفساد الشيء
وليس كذلك وكان الاولى ايضا حذف الشيء لانه لا يحتاج
اليه **قوله** الا انه حال التنبيه الخ اي لكنه قصد التنبيه
الخ فهو استدراك قصد به الجواب عن الاعتراض على التعبير
بالمعرفة **قوله** على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد اي على ان
مرادنا معاشر الجمهور بالعلم والمعرفة معنى واحد وهو
الادراك الجازم المطابق الثابت **قوله** لا كما اصطلح عليه
البعض اي لا مثل الذي اصطلح عليه البعض وقد بين ذلك
بقوله من تخصيص الخ والمراد بالبعض جنسه المتحقق
في متعدد لانهم طائفتان طائفة تخص العلم بالمركبات
والمعرفة بالبسائط وطائفة تخص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات فاو في كلامه لتنويع الخلاف **قوله** بالمركبات اي
نحو زيد قائم وقوله او الكليات اي كالانسان وقوله بالبسائط
اي كالموضوع والمحمول وقوله او الجزئيات اي كزيد وعمرو
قوله الا ان تخصيص الصحة الخ اي لكن تخصيص الصحة
الخ فهو استدراك قصد به دفع توهم انه يمكن الجواب
عن الاعتراض على ذكر الصحة كما امكن الجواب عن الاعتراض
على التعبير بالمعرفة **واعترض** على الشارح بان الصحة هنا
بمعنى الثبوت والتحقق نفيا لذلك او اثباتا فيكون المراد بالشيء
معناه اللغوي لا الاصطلاحي والصحة تستعمل بهذا المعنى
كثيرا قال الشاعر

صح عند الناس اني عاشق ... غير ان لم يعرفوا عشقي بمن

اي ثبت عند الناس اني عاشق غير ان الحال والشان لم يعرفوا
ان

ان عشقي باي شخص **واجيب** بانه خلاف الظاهر
لان المتبادر من الصحة عند الاطلاق ضد الفساد ومع ذلك
فيه استدراك لانه يكفي ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء فيتم
المقصود بدون لفظ الصحة وفيه ايضا ايهام خلاف
المقصود لان الصحة تطلق على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل
المرض وعلى مطابقة الشيء للواقع وعلى الثبوت ففي ارادة
الثبوت بلا قرينة ايهام خلاف المقصود **قوله** ثم الظاهر انه
اراد الخ اي ثم الظاهر من قرائن الاحوال لا من العبارة ان
الملهم اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
كما هو شان الاسباب الثلاثة ولم يرد انه ليس سببا للعلم
مطلقا كما هو ظاهر العبارة **قوله** ليس سببا يحصل به العلم لعامة
الخلق اي كما هو شان الاسباب الثلاثة وقوله ويصلح للالزام
على الغير اي وليس سببا يصلح لالزام حكم من الاحكام على
غير الملهم وعلى متعلقه بالالزام لتضمنه معنى الاحتجاج ومحل
ذلك في الهام غير الانبياء واما الهام الانبياء فيصلح للالزام
على الغير وهو سبب للعلم لعامة الخلق لكنه داخل في خبر الرسول
قوله والا فلا شك انه قد يحصل به العلم اي وان لم يكن اراد
ذلك فلا يصح لانه لا شك انه قد يحصل به العلم للملهم **قوله**
وقد ورد القول به في الخبر اي وقد ورد القول بحصوله في
الخبر **فقد اخرج البخاري عن ابي هريرة** قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد كان فيمن قبلكم من الامم
محدثون اي ملهمون فان يكن من امتي احد فانه عمر اي فان منه
عمر فالحصر ليس مرادا كما يدل عليه خبر مسلم عن عائشة ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول قد كان فيمن قبلكم من الامم

محدثون فان يكن في امتي منهم احد فان عمر بن الخطاب منهم قوله
وحكي عن كثير من السلف اي حكي عن كثير من السلف وقوع
الالهام لهم قوله واما خبر الواحد الخ جواب عما يرد على
حصر الاسباب في الثلاثة ولا وجه لهذا الايراد لانه سبق
ان العلم لا يشتمل الظن والتقليد قوله وتقليد المجتهد
اي وسبب تقليد المجتهد وهو خبر المجتهد للمقلد لان ذلك
هو الذي يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال قوله
فقد يفيدان الخ قد للتحقيق ولو قال فيفيدان الخ لكان
اولى وقوله الظن راجع لخبر الواحد وقوله والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال راجع للتقليد قوله فكانه اراد
بالعلم ما لا يشملهما اي فكان المص اراد بالعلم في قوله
واسباب العلم ما لا يشمل الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال بان اراد به الاعتقاد الجازم المطابق
الثابت واعترض بان كلمة كان غير مرضية ههنا لانه
قد جزم الش فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير
اليقينيات حيث حمل التجلي على الانكشاف التام وح فلا معنى
لايراد كلمة كان واجيب بان عبارة المص لا تدل عليه
صريحا لان العلم قد يطلق على مطلق الادراك فيشملهما على
ما يشعر به قوله فيما سبق ولكن ينبغي ان يحمل التجلي الخ فان قيل
حصر الاسباب في الثلاثة قرينة صريحة على انه ليس المراد بالعلم
مطلق الادراك لان اسبابه كثيرة اجيب بانه يجوز ان
يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف وهذا القدر كاف
لايراد كلمة كان على ان كان قد تاتي للتحقيق نحو كانك بالشتاء
مقبل قوله والا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة اي والا يكن

المص

المص اراد بالعلم ما لا يشملهما بان اراد به ما يشملهما وهو
مطلق الادراك فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة التي ذكرها
اذ اسبابه كثيرة كما علمت لكن يجاب بما تقدم من انه يجوز
ان يكون الحصر للاسباب المفيدة للعلم بلا تخلف قوله والعالم
الخ هذا اول المقصود وما تقدم من اثبات الحقايق ومباحث
العلم فهو من المبادي وان عدها المتاخرون من الفن ولما كان
المقصود الاعظم من هذا العلم معرفة وجود الباري وكان
العالم دليلا عليه دلالة الاثر على المؤثر وكانت الدلالة تتوقف
على حدوثه شرع في بيانه ومن هذا يظهر لك ان حدوث
العالم اصل لمعرفة الله بل لجميع العلوم الاسلامية لانه لو كان
قديما لزم نفي ما جاءت به الشرايع من فناء العالم ويلزم تكذيب
الرسل وذلك من اقبح الكفر قوله ما سوى الله المراد بكلمة ما شي
والمراد بلفظة سوى غير والمراد بالغير المعبر به السوى المعنى
الاصطلاحي وهو المنفك فتخرج به صفات الله لانها ليست غيرا
بالمعنى الاصطلاحي كما سيذكره الش على ظ قوله فيخرج صفات
الله تعالى الخ وعليه درج العلامة الخيالي كما سياتي وقال عبد
الحكيم حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بعيد لانه خلاف المتبادر
ويلزم عليه استدراك قوله من الموجودات لان الغير المصطلح
عليه لا يطلق عندهم الا على الموجود اهـ وقرر الشيخ العدوي
خلافه حيث قال انه يصدق بالمعدومات والاعتباريات والاحوال
على القول بثبوتها كما يصدق بالموجودات وح فلا يلزم على
ارادة المعنى الاصطلاحي من الغير استدراك قوله من الموجودات
كما قاله عبد الحكيم لانه يخرج به المعدومات والاعتباريات

دون الاحوال على القول بها لانها من العالم على القول بها فيحتاج
لزيادتها في التعريف على ذلك القول بان يقال من الموجودات
والاحوال وقد يقال ان الاحوال وان كانت من العالم
على القول بها الا ان المراد بالعالم هنا خصوص الموجودات
ليصح الاخبار عنه بانه محدث الخ اي يخرج من العدم الى الوجود
والاحوال على القول بها ليست موجودة قوله من الموجودات
اي من اجناسها وانواعها واصنافها وجملتها دون افرادها
فالعالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس والانواع والاصناف
والجملة دون الافراد كما يشير اليه قوله يقال عالم الاجسام الخ
والقول بتعدد الوضع لكل جنس ولكل نوع ولكل صنف وللجملة
قول بلا دليل لان الاصل عدم تعدد الوضع قوله مما يعلم
به الصانع انما ذكر ذلك اشارة الى وجه التسمية بالعالم وهو
انه يعلم به الصانع فالعالم اسم لما يعلم به كالخاتم لما يختم به
وليس جزا من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك لان
الشارح حمل الغير على المعنى الاصطلاحي فخرج الصفات به وصار
التعريف جامعا مانعا بدون قوله مما يعلم به الصانع فيكون
مستدركا لو كان جزا من التعريف والمشهور انه جزء منه ولا يلزم
عليه الاستدراك لان غير الشارح حمل الغير على المعنى اللغوي فلم تخرج
به الصفات وانما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع وتقدم ان
عبد الحكيم قال حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بعيد لانه خلاف
المتبادر ويلزم عليه استدراك قوله من الموجودات وقد علمت
ان الشيخ العدوي قرر خلافه قوله يقال عالم الاجسام الخ اتى
بذلك اشارة الى ان المراد ما سوى الله من الاجناس لا من الافراد
فزيد ليس بعالم بل من العالم فما يوهمه قوله اي ما سوى الله من
جواز

جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها الموجودة بالذات ليس مرادا
او اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس
وجملتها فيطلق على كل منها وعلى كلها اطلاق الكلي على جزئياته
كاطلاق الانسان على زيد وعمرو وبكر وعلى كلها وليس اسما للمجموع
فقط بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء والا لما صح جمعه كما في قوله
تعالى رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف
الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة فما يوهمه قوله اي ما سوى الله
من الموجودات من اختصاص اطلاقه على المجموع ليس مرادا فان
قيل عبارة المص صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال
بجميع اجزائه دون جزئياته اجيب بانا لا نسلم ذلك
لان قوله العالم بجميع اجزائه محدث معناه كل جنس يطلق
عليه عالم بجميع اجزائه محدث اي كل جنس من الاجناس محد ث
بجميع اجزائه جميع جزئياته وهو ابلغ في الرد على الفلاسفة قال
العلامة عبد الحكيم وللفضلاء في توجيه عبارة المتن وجوه
تركناها مخافة الاطناب وما ذكرته فيه اقرب الى الصواب قوله الى
غير ذلك اي وانته الى غير ذلك من اجناس الموجودات وانواعها
واصنافها كان يقال عالم الانسان وعالم الارواح قوله فتخرج
صفات الله تعالى اي بالغير المفسر بالسوا بناء على ان المراد به
المعنى الاصطلاحي كما هو المتبادر من كلام الشارح او بقوله مما يعلم
به الصانع لانها لا يعلم بها الصانع بناء على ان المراد بالغير
المذكور المعنى اللغوي لكن تعليل الشارح بقوله لانها ليست غير
الذات قد يعين ان المراد الاول وتاويله بان المراد لانها
ليست غير الذات يعلم به الصانع ليناسب الثاني بعيد تاباه

عبارة الشارح **قوله** لانها ليست غير الذات اي غيرا منفكا
فالمراد بالغير هنا المعنى الاصطلاحي وهو المنفك
ولا ينافي انها غير الذات بالمعنى اللغوي وهو المغاير
في المعنى وقوله كما انها ليست عينها اي بحيث تكون متحدة
مع الذات في المعنى بل هي غيرها فيه لكنها لا تنفك
عنها كما علمت وبما تقرر اندفع ما قد يقال ان في كلامه
تناقضا لان قوله ليست غير الذات يقتضي انها عينها
وقوله ليست عينها يقتضي انها غيرها **قوله** بجميع
اجزائه اتى به لدفع توهم ارادة المجموع ولا يلزم من
الحكم على المجموع بشيء الحكم على جميع اجزائه بذلك الشيء
ففيه التصريح بالرد على الفلاسفة **قوله** من السموات
اي بالمعنى الشامل للعرش والكرسي وقوله وما فيهما اي
من الملائكة والكواكب وغيرهما مما لا يعلمه الا الله
تعالى وقوله والارض اي ولو حكما كالمعادن والكنوز
فلذا لم يحتج الى ان يقول وما فيها وقوله وما عليها اي
من الحيوان والنبات وغيرهما **قوله** محدث اسم مفعول
من الاحداث وهو الاخراج من العدم الى الوجود ولذا
فسره بقوله اي مخرج من العدم الى الوجود ولما لم يكن العدم
ظرفا له واخرج منه الى الوجود كما يشعر به قوله مخرج من
العدم الى الوجود اشار الى ان معنى كونه مخرجا من العدم
الى الوجود انه كان معدوما ثم وجد حيث قال بمعنى انه
كان الخ اي لا بمعنى انه كان كامنا في العدم ثم اخرج منه الى
الوجود كما تزعمه الفلاسفة فانهم يقولون انه كان
مستورا

مستورا بالعدم كالثياب في الصندوق ثم اخرج منه الى
الوجود وبذلك تعلم ان قوله اي مخرج من العدم الى
الوجود لا يغني عن قوله بمعنى انه كان الخ كما قد يتوهم
قوله خلافا للفلاسفة اي لطائفة منهم وهم ارسطاطاليس
ومن تبعه وقد قال بمذهب الفلاسفة ابو نصر الفارابي
والشيخ ابو علي بن سينا ومن ثم صرح الغزالي وغيره بكفرهما
قوله حيث ذهبوا الى قدم السموات الخ اي قدما زمانيا
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا قدما ذاتيا بمعنى عدم
الاحتياج في الوجود الى الغير فلا ينافي انهم يطلقون
القول بحدوث ما سوى الله تعالى حدوثا ذاتيا بمعنى الا حتياج
في الوجود الى الغير لا حدوثا زمانيا بمعنى سبق العدم على
الوجود كما سيشير اليه الشارح بقوله نعم اطلقوا القول الخ
والحاصل ان القدم اما ذاتي واما زماني وكذلك
الحدوث فالقدم الذاتي يقابله الحدوث الذاتي والقدم
الزماني يقابله الحدوث الزماني **واعلم** انه يلزم من
ثبوت القدم الذاتي ثبوت القدم الزماني دون العكس لانهم
يقولون بقدم السموات والعناصر قدما زمانيا مع قولهم
بحدوثهما حدوثا ذاتيا ويلزم من ثبوت الحدوث الزماني
ثبوت الحدوث الذاتي دون العكس لانهم يقولون بحدوث
السموات والعناصر حدوثا ذاتيا مع قولهم بقدمها قدما
زمانيا وعلم من ذلك ان القدم الزماني لا ينافي عندهم
الحدوث الذاتي **قوله** بموادها اي باجزائها المادية التي هي
هيولى لها وقوله وصورها اي صورها الجسمية وهي

مايتحقق به كونها جسمًا وصورها النوعية وهي ما يتحقق به
كونها نوعًا من مطلق الجسم وهو كونها فلكا لا غيره من بقية
الانواع فالصور قسمان صور جسمية وصور نوعية
والفرق بينهما ان الصورة الجسمية هي الجوهر القابل
للابعاد من الطول والعرض والعمق والصورة النوعية
هي الصورة التي بها يصير النوع نوعًا كالانسانية للانسان
مثلا الشمعة لها مادة وهو اجزاؤها المادية التي هي هيولي
لها وصورة جسمية وهي ما يتحقق به كونها جسمًا من
الجوهر القابل للابعاد وصورة نوعية وهي ما يتحقق به
كونها جسمًا من الجوهر الغا نوعًا من مطلق الجسم وهو
كونها شمعًا لا غيره من بقية الانواع **واعلم** ان المادة
والصورة من اقسام الجوهر فان الحكما قسموا مطلق
الجوهر الي خمسة اقسام هيولي وصورة وجسم ونفس
وعقل لان الجوهر اما محل وهو الهيولي واما حال وهو
الصورة واما مركب منهما وهو الجسم واما لا حال ولا محل
بان كان مجردا وهو قسمان لانه ان تعلق بالبدن تعلق
التدبير فهو النفس وان تعلق بالبدن علي انه سبب للادراك
فهو العقل لانه بالنسبة لنفوسنا كالشمس بالنسبة
لابصارنا وعلم من ذلك ان كل جسم مركب من المادة والصورة
بقسميها اعني الصورة الجسمية والنوعية فهو مركب من
ثلاثة جواهر احدها محل وهو المادة والاخران حالان
وهما الصورة الجسمية والصورة النوعية **قوله**
واشكالها اي هيئاتها الحاصلة بسبب احاطة الحد
وكونها

وكونها مستديرة علي الوجه المرئي وظهر من هذا ان الشكل غير
الصورة وليس عينها كما قد يتوهم **قوله** وقدم العناصر
اي الاجسام العنصرية وهي الماء والتراب والهواء والنار
وتسميتها عناصر باعتبار تحليل الجسم كالحيوانات اليها
واما باعتبار تركيبه منها فتسمي اسطقسات وقوله بموادها
اي اجزائها المادية التي هي هيولي لها وقوله وصورها
اي الجسمية والنوعية فهي قسمان كما تقدم **قوله** لكن
بالنوع اي لكن قدم صورها بنوعها لا بشخصها واعترض
بان ذلك انما يظهر في الصور الجسمية لانها حادثة باعتبار
شخصها قديمة باعتبار نوعها وهو مطلق الصورة الجسمية
اذ لا تخلو هيولي العناصر عن تلك الصورة وهيولي
العناصر قديمة فتكون الصورة المذكورة قديمة مستمرة
الوجود بحسب توارد افرادها الشخصية عليها ازلا وابدا
فكل فرد يعقبه فرد وهكذا فتكون الافراد حادثة ويكون
نوعها قديمًا فهي قديمة بنوعها لا بشخصها واما الصور
النوعية العنصرية وهي كون الجسم ماء او ترابا مخصوصًا
وهواء مخصوصًا ونارا مخصوصة فالمشهور انها قديمة
باعتبار جنسها وهو مطلق عنصر فانه قديم مستمر الوجود
بحسب توارد انواعه عليه ازلا وابدا وليست قديمة باعتبار
انواعها حتي جوز ورود ... قلب النار مثلا هواء فيخلع
نوع النار مثلا صورته النوعية ويلبس صورة الهواء النوعية
وبالعكس فيجوز انقلاب الانواع بعضها الي بعض بطريق
الكون والفساد فيكون النوع حادثا ويكون الجنس وهو

مطلق العنصر قديما فتكون الصور النوعية قديمة بجنسها
لا بنوعها فكان على الش ان يقول لكن بالنوع والجنس ويكون
قوله بالنوع بالنظر للصور الجسمية وقوله والجنس بالنظر
للصور النوعية واجيب بان تجويز حدوث نوع
النار مثلا يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة التي
هي العناصر الاربعة في امزجة المواليد الثلاثة التي هي الحيوانات
والنباتات والمعادن فانهم صرحوا بان صور العناصر باقية
على حالها في امزجة المواليد القديمة بالنوع بحسب توارد
افرادها وح فيلزم قدم الصور النوعية بالنوع بحسب
توارده فكان الش مال الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال
فلذلك قال ان الصور مطلقا قديمة بالنوع وعلى تسليم ان
الصور النوعية قديمة بالجنس لا بالنوع كما قالوا يكون الش
اراد بالنوع في كلامه النوع الاضافي وهو المندرج تحت شيء
آخر فيصدق بالنوع الحقيقي في الصور الجسمية وبالجنس
في الصور النوعية ويكون موافقا للمشهور لا مخالفا له
قوله بمعنى انها لم تخل قطعا عن صورة اي بمعنى ان العناصر لم
تخل قط عن صورة من الصور فما من صورة الا وقبلها
صورة وهكذا كما قالوا في حركات الفلك قوله نعم اطلقوا
القول الخ استدراك على قوله خلافا للفلاسفة حيث
ذهبوا الى قدم السموات الخ لانه يوهم انهم لم يطلقوا الحدوث
على ذلك فدفع التوهم المذكور بهذا الاستدراك قوله لكن
بمعنى الاحتياج الى الغير استدراك على قوله نعم اطلقوا
القول بحدوث ما سوى الله تعالى لانه يوهم انهم يوافقون
المسلمين

المسلمين على كلامهم فدفع التوهم المذكور بهذا الاستدراك
قوله لا بمعنى سبق العدم عليه اي الذي هو محل النزاع بيننا
وبينهم فالحدوث الزماني هو محل النزاع لا الحدوث
الذاتي الذي اطلقوه قوله ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله الخ اي حيث ذكر الصغرى دون الكبرى ونظمه
هكذا العالم اعيان واعراض وكل منهما حادث فذكر المص
الصغرى وضم الش اليه الكبرى قوله اذ هو الخ هذه هي
الصغرى وسيذكر الش الكبرى قوله اعيان واعراض اي منحصر
فيهما وقوله لانه الخ دليل للانحصار فيهما وهو داير بين
الاثبات والنفي والضمير عائد على العالم بمعنى جزئيه لا بمعنى
كله لعدم استقامة المعنى على ذلك قوله وكل منهما حادث
هذه هي الكبرى وقد تقدمت الصغرى قوله لما سنبين
اي للدليل الذي سنبينه بقولنا فيما ياتي واذا تقررت ان
العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر
فنقول الكل حادث اما الاعراض الخ قوله ولم يتعرض له المص
اي ولم يتعرض المص لما سنبينه من دليل الكبرى وقوله لان
الكلام فيه طويل اي لان الكلام في بيانه طويل وقوله هو
لا يليق الخ اي لان التطويل ينافي الاختصار وقوله كيف
وهو مقصور على المسائل دون الدلائل اي مجردة عنها
ولا ينافيه قول المص اذ هو الخ فانه دليل على حدوث العالم
وقد ذكره في هذا المختصر فلا يكون مقصورا على المسائل دون
الدلائل لان المراد انه مقصور على المسائل دون الدلائل
التفصيلية بخلاف الاجمالية فالقصر اضافي اي بالنسبة الى

الدلائل التفصيلية دون الاجمالية اولان المقر[ر] عنا[ية]
لالحاق النادر بالمعدوم فلما كان ذكر المص للدلائل نادرا نزل
منزلة المعدوم فكان المص قصر هذا المختصر على المسائل دون
الدلائل **قوله** فالاعيان الخ اي اذا اردت بيان كل من الاعيان
والاعراض فالاعيان الخ وكان الاولى ان يعبر بالمفرد كما عبر به
في العرض حيث قال فيما ياتي والعرض الخ وذلك لان التعريف
للماهية واللفظ الدال عليها هو المفرد لا للافراد كما يقتضيه
التعبير بالجمع **الا ان يقال** انه على حذف مضاف والتقدير
فمفرد الاعيان الخ **قوله** ما اي ممكن انما فسر الش بالممكن احترازا
عن ذات الباري ولما كان هذا التفسير خلاف الظاهر من كلمة
ما لانها عامة تشمل الواجب كما تشمل الممكن فيه نبه الش على
ان هذا التفسير بقرينة حالية وهي جعله من اقسام العالم
وهو ما سوى الله تعالى **فان قيل** لا حاجة في اخراج
الواجب الى هذا التفسير لان القيام بالذات بالمعنى
الذي ذكره الش عند المتكلمين يخرج الواجب لاستحالة التحيز
عليه **اجيب** بان القيام بالذات انما يكون بهذا
المعنى بعد اسناده للممكن واما قبل اسناده له فهو بمعنى
مناسب للواجب كالاستغنا عن المحل **قوله** بقرينة الخ راجع
لتفسير ما بممكن وانما احتاج لهذه القرينة لان هذا
التفسير خلاف الظاهر منها كما تقدم **فان قيل** جعله من
اقسام العالم لا يصلح ان يكون قرينة لذلك على طريقة الش
في صفات الله تعالى حيث قال انها ممكنة لذاتها واجبة
لغيرها لان الممكن على هذا اعم من العالم لشموله لصفات
الباري

 ما بممكن

الباري دون العالم والاخص لا يكون قرينة على الاعم لانتفا[ئه] ده
عنه ووجوده في غيره **اجيب** بان جعله من اقسام العالم لم
يصلح ان يكون قرينة لذلك من خصوص الممكن لا من حيث
عمومه والممتنع انما هو جعل الاخص قرينة على الاعم من [حيث]
عمومه على ان العموم غير مراد هنا بدليل تفسير قيامه بذاته
عند المتكلمين بما سيذكره الش اذ الصفات القديمة يستحيل فيها
ذلك المعنى **قوله** جعله من اقسام العالم الضمير للاعيان
وذكره باعتبار كونها قسما والمراد بالجمع ما فوق الواحد
فيشمل الاثنين لانه قسم العالم الى قسمين اعيان واعراض
قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين الخ اي ومعنى قيام
العين الذي هو مفرد الاعيان او الممكن المفسر به ما بذاته عند
المتكلمين الخ وقيده بالاضافة الى ضمير العين او الممكن احترازا زا
عن قيامه تعالى بذاته فان معناه استغناؤه عن المحل
لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب **واعترض**
على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يصدق على المركب من
عين وعرض قائم به كالسرير فانه مركب من عين وهي الخشب
وعرض وهو الهيئة العارضة له بسبب التاليف ويصدق
عليه انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شي آخر والمشهور
انه ليس بعين وان ذهب بعضهم الى انه عين معللا بانه
عبارة عن الاجزا المخصوصة التي اعتبرها العقل على وضع
وهيئة مخصوصة من غير ان تكون الهيئة جزا منه لانها
امر اعتباري فكيف تكون جزا للموجود **واجيب**
بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة

والتحيز لذلك المجموع انما عرض له بواسطة جزئه الذي هو
العين وح فلا يصدق التعريف علي المركب المذكور علي ان
ذلك المركب غير موجود لانه مركب من موجود وهو العين
وغير موجود وهو الهيئة والمركب من الموجود وغيره غير موجود
وح فلا يكون متحيزا فضلاً عن ان يكون التحيز بنفسه وانما
المتحيز جزؤه وهو العين **قوله** ان يتحيز بنفسه اي ان
يحل في الحيز بسبب نفسه لا بسبب غيره كما في تحيز العرض
فقوله غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر تفسير لقوله بنفسه
قوله بخلاف العرض اي وما ذكر من العين ملتبس بمخالفة
العرض فالباء للملابسة وقوله فان تحيزه الخ تعليل لقوله
بخلاف العرض وقوله تابع لتحيز الجوهر اي وهو المعبر عنه
بالعين وقوله الذي هو موضوعه صفة للجوهر ولما
كان الموضوع يطلق علي معنيين احدهما المحكوم عليه
كما هو الشايع في العلوم العقلية وثانيهما محل العرض وهذا
هو المراد هنا فسره الش بقوله اي محله وقوله الذي يقومه
اي الذي يكون به قوامه اي وجوده واحترز بذلك عن
المحل الذي لا يقومه وهو المكان فانه محل لا يقوم الحال فيه
قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع اي الذي فهم من كون
الموضوع محلا وقوله هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
في الموضوع اي ان وجوده في حد ذاته ليس امرا آخر بل عين
وجوده في الموضوع وقيامه به هذا ما يقتضيه كلام الش
علي ما يدل عليه قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ورده السيد في شرح
المواقف

المواقف بانه ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد
في نفسه فقام بالجسم فصحة تخلل الفاء بينهما تشهد
بالمغايرة لانها تقتضي ان وجوده في نفسه سبب في وجوده
في الجسم وايضا امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان
ثبوته لغيره واذا تغاير الامكانان فكيف يتحد الثبوتان
قال عبد الحكيم ويمكن الجواب بان عبارة الش محمولة
علي التسامح والمراد منها اتحادهما في الاشارة الحسية فالمعنى
ان وجود العرض في نفسه ليس متميزا عن وجوده في
الموضوع في الاشارة الحسية فليست الاشارة الي احدهما
غير الاشارة الي الآخر **قوله** ولهذا يمتنع الانتقال عنه
قضيته ان العلة هي في امتناع الانتقال عن المحل اتحاد
الوجودين اتحادا حقيقيا وقد علمت ما فيه وح فالعلة
في ذلك ان المحل علة لوجود العرض فلو انتقل العرض عن
المحل لزم بقاء المعلول بدون علته **فان قيل** كيف
يمتنع انتقال العرض عن المحل مع ان حرارة النار تنتقل منها
الي ما يجاورها ورايحة المسك مثلا تنتقل منه الي ما يجاوره
كما يشهد به الحس **اجيب** بان حرارة النار لا تنتقل
منها الي ما يجاورها ورايحة المسك مثلا لا تنتقل منه الي
ما يجاوره بل حصولها في المحل المجاور للنار او المسك مثلا
بطريق احداث الله تعالي لا بطريق الانتقال **قوله** بخلاف
وجود الجسم في الحيز اي وما ذكر من وجود العرض في
الموضوع ملتبس بمخالفة وجود الجسم في الحيز فليس و جوده
في نفسه هو وجوده في الحيز وقوله فان وجوده في نفسه

امر ووجوده في الحيز امر آخر اي فان وجوده في نفسه امر
مستقل اصلي ووجوده في الحيز امر مغاير لوجوده
في نفسه فللجسم وجودات متغايرات واعلم ان
الحيز والمكان عند جمهور الحكما مترادفان على معنى
واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للمحوي
وعند بعضهم متغايران فالحيز هو الفراغ المشغول
بالمتحيز كداخل الكوز المشغول بالماء والمكان هو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير قوله ولهذا ينتقل عنه
قضيته ان العلة في جواز الانتقال مغايرة الوجودين
وليس كذلك اذ مغايرة الوجودين ثابتة في العرض على
التحقيق كما علمت ومع ذلك يمتنع انتقاله عن الموضوع
وح فالعلة في ذلك ان الحيز ليس من علل الجسم فيتم وجوده
بدونه قوله وعند الفلاسفة الخ ليس معطوفا على
قوله عند المتكلمين حتى يكون قوله معنى قيامه بذاته
مسلطا عليه فيستغني بذلك عن قوله معنى قيام الشي
بذاته وانما لم يعطفه عليه لان المعنى الذي قاله الفلاسفة
شامل لقيام الممكن وقيام الواجب والمعنى الذي قاله المتكلمون
قاصر على قيام الممكن ولذا اضاف القيام المعرف عند
المتكلمين الى ضمير العين او الممكن والقيام المعرف عند
الفلاسفة الى الشي الصادق بالممكن والواجب قوله
معنى قيام الشي بذاته استغناؤه عن محل يقومه اي معنى
قيام الشي بذاته واجبا كان او ممكنا استغناؤه عن محل
يكون به قوامه اي وجوده ودخل في ذلك المجردات
التي

قال المحشي من المعنى الذي قاله المتكلمون لان المعنى الذي قاله الفلاسفة صح صح صح

تبعة
التي تثبتها الفلاسفة من العقول والنفوس وقد وافقهم طا[ئفة]
من المسلمين على النفوس الحيوانية ومنهم الغزالي والحليمي
والراغب والجمهور من اهل الاسلام على نفي المجردات
عقولا كانت او نفوسا واما النفوس الفلكية فلم يوافقهم على
اثباتها علما الاسلام قوله ومعنى قيامه اي الشي لا بالمعنى
الاول الذي هو الشي القائم بنفسه بدليل قوله بشي آخر
وح فالمراد بالضمير الشي القائم بغيره وقوله اختصاصه
به اي قصره عليه والضمير الاول عائد على ما عاد اليه ضمير
قيامه والضمير الثاني عائد على الشي الآخر والبا داخلة في
على المقصور عليه وقوله بحيث يصير الاول نعتا والثاني
منعوتا بالشي الاول وانما اتى بهذه الحيثية احترازا عن
قيام فص الخاتم بالخاتم وقيام الماء بالعود الاخضر اذ
كل منهما مختص به مع انه ليس بعرض فالحيثية المذكورة للتقييد
قوله سواء كان الخ تعميم في الشي الاول الذي هو
النعت وقوله متحيزا اي تبعا لتحيز الجسم وقوله كما في سواد
الجسم اي كالتحيز الذي في سواد الجسم فانه متحيز تبعا لتحيز
الجسم وقوله اولا اي او لم يكن متحيزا لعدم تحيز منعوته
وقوله كما في صفات الباري وقوله والمجردات اي
وصفات المجردات كالنفوس الحيوانية والعقول والنفوس
الفلكية التي اثبتها الفلاسفة حيث قالوا ان المولى واحد
من كل وجه والواحد من كل وجه لا يصدر عنه الا واحد فيصدر
عنه تعالى عما يقولون معلول واحد وهو العقل الاول وهذا
العقل له اعتبارات ثلاثة وقيل اربعة وجوده ووجوبه

اي بحيث يصير الشي الاول نعتا للثاني ويصير الشي الثاني منعوتا صح صح

اي لعدم التحيز الذي في صفات الباري صح صح صح

بالغير وامكانه لذاته وعلي القول الثاني يزاد علي الثلاثة
المذكورة علمه بالغير فيصدر عنه بالاعتبار الاول عقل
فلك وبالاعتبار الثاني نفس فلك وبالاعتبار الثالث
مادة فلك وبالاعتبار الرابع صورة فلك وهذا الفلك
هو الفلك الاطلس المسمي بالعرش ثم يصدر عن العقل الثاني
عقل فلك ونفس فلك ومادة فلك وصورة فلك بالاعتبارات
المذكورة وهذا الفلك هو فلك الثوابت المسمي بالكرسي
ثم يصدر عن العقل الثالث عقل فلك ونفس فلك ومادة
فلك وصورة فلك بالاعتبارات المذكورة وهذا الفلك هو
فلك زحل المسمي بالسماء السابعة وهكذا الي ان يوصل
الي فلك القمر المسمي بسماء الدنيا وعقل هذا الفلك يسمي
بالعقل الفياض لانه يفيض عندهم الصور الحادثة علي صح
الهيولي كالاربعية ونحوها واعلم انهم يعنون بالاقوال بالاقوال
المذكورة ملايكة مخصوصة كالعقل الفياض يعنون به
جبريل وكذلك يعنون بالنفوس ملايكة مخصوصة وهذا
كلام عوامهم كما قال شيخنا والا فالمحققون منهم علي ان
الفعال هو الله وتنقل عن المبدي انهم يقولون ان
العالم هدف والارض مركز والمصايب سهام والله
هو الرامي ومبني كلامهم علي انه تعالي ليس فاعلا بالاختيار
وهو باطل بل هو تعالي فاعل بالاختيار كما نطق به
الكتاب والسنة والادلة العقلية قوله وهو اي
ماله قيام بذاته الخ هذا تقسيم للقسم الاول كما هو
ظاهر وقوله من العالم قيد به احترازا من الواجب تعالي

فيكون

فيكون في هذا التقييد اشارة الي انه ما وان كانت عامة في
ذاتها المراد بها شي خاص وفيه انه لا حاجة الي ذلك مع
ما سبق من تفسيرها بالممكن الذاته يقال هذا بقطع النظر عن
التفسير السابق قوله اما مركب من جزئين اي اما مركب من
جوهرين فردين وقوله فصاعدا اي فذهب المركب حال
كونه صاعدا عن الجزئين الي ما فوقهما من الجواهر الفردة
وهذا القول هو ما ذهب اليه جمهور اهل السنة في الجسم
حيث عرفوه بانه الجوهر القابل للانقسام ولو في جهة
واحدة وعلي هذا القول فلا واسطة بين الجسم والجوهر
الفرد لانه ماله قيام بذاته من العالم ان تركب من جزئين
فصاعدا فجسم وان لم يتركب فجوهر فرد بخلافه علي
غيره من الاقوال وهذا كله مبني علي القول بثبوت
الجوهر الفرد واما علي ما قاله الفلاسفة من انتفائه فالجسم
ما تركب من ثلاثة جواهر الهيولي والصورة الجسمية
والصورة النوعية فالجبل مثلا مركب من هيولي وهي
الحجر وان كان كبيرا جدا ومن صورة جسمية وهي الجوهر
القابل للابعاد من الطول والعرض والعمق ومن صورة
نوعية وهي ما يتحقق به كونه نوعا من مطلق الجسم وهو
كونه حجرا لا غيره من بقية الانواع ويقال لهذه الثلاثة
ثة جسم طبيعي واما الجسم التعليمي فاسم للامتدادات الثلا
ية القايمة بالجسم الطبيعي وهي الطول والعرض والعمق ونهاية
الجسم التعليمي سطح وهو ما تركب من الطول والعرض
ونهاية السطح خط وهو ما تركب من نقطتين ونهاية الخط

نقطة فعندهم الجسم التعليمي والسطح والخط والنقطة اعراض لا جواهر وعلي ما ذهبوا اليه فهناك واسطة بين الجسم التعليمي والنقطة وتلك الواسطة هي السطح والخط **قوله** وهو الجسم اعترض بانه كان المناسب ان يقول كالجسم كما قال في غير المركب كالجوهر لان المركب يحتمل ان يكون مركبا من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر **واجيب** بان المركب من مجردين لم يعترف به احد وانما هو احتمال صرف فلم يلتفت اليه فلذا قال وهو الجسم ولم يقل كالجسم واما المجرد غير المركب فقد اعترف به كثيرون فالتفت اليه فلذا قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر **قوله** وعند البعض لابد من ثلاثة اجزاي وعند البعض بعض المعتزلة لابد في تحقق الجسم من ثلاثة جواهر فردة يتركب منها فهذا القول لبعض المعتزلة لا للفلاسفة كما صرح به ابن قاسم وغلط من نسبه الي الفلاسفة لانهم لا يقولون بالجوهر الفرد وما وقع في بعض الحواشي نقلا عن صاحب المواقف من ان القايل بانه يكفي في تحقق الجسم ثلاثة لم يشترط ليس ينبغي وجوده لانه لا يلزم من عدم وجدانه عدم وجوده وبهذا سقط ما قاله بعضهم معترضا علي الشمس من انه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكما **قوله** لتتحقق الابعاد الثلاثة اي لتتحقق بتلك الاجزا الابعاد الثلاثة الماخوذة في تعريف الجسم فانهم عرفوه بانه الطويل العريض العميق وقوله اعني الطول والعرض والعمق اي اعني بالابعاد الثلاثة الطول بمعني

بمعني البعد المفروض اولا والعرض بمعني البعد المفروض ثانيا والعمق بمعني البعد المفروض ثالثا لا بالمعني المتعارف للطول والعرض والعمق وهو الابعاد المتقاطعة علي زوايا قايمة لان تاليف الجسم من ثلاثة اجزا انما يوجب حصول الابعاد بالمعني المذكور اذ يحصل من الثلاثة اجزا مثلث جوهري لانه كل جزئين منضمين لهما امتداد وهو الطول فاذا وضع عند ملتقاهما جزء ثالث متصل بهما صار مجموع الثلاثة ثة علي هيئة سطح مثلث هكذا



فيحصل باتصال الجزء الثالث مع احد الجزئين عرض ومع الاخر عمق وح فلا يشترط عند هذا البعض ان تكون الابعاد متقاطعة علي زوايا قايمة والعمق علي هذا القول بمعني الامتداد المفروض ثالثا لا بمعني الامتداد النازل من اعلي الي اسفل والمراد بتحقق الابعاد امكانه وجودها لانهم لم يشترطوا وجودها بالفعل بل اشترطوا امكان وجودها وان لم توجد بالفعل كما في الكرة المصمتة **قوله** وعند البعض لابد من ثمانية اجزاي وعند بعض المعتزلة وهو الجبائي لابد في تحقق الجسم من ثمانية جواهر فردة بان يوضع جزان فيحصل الطول هكذا



ويوضع بجانبهما جزان فيحصل العرض هكذا



ويوضع فوق هذه الاربعة اربعة اخري فيحصل العمق فالعرض مقاطع للطول والعمق مقاطع لهما فقد تقاطعت الابعاد علي زوايا قايمة وقوله ليتحقق تقاطع الابعاد اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة وان لم تتقاطع بالفعل بل وان لم توجد كما في الكرة المصمتة

قوله وردّ هذا القول بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتالف
اثنان فيحصل الطول هكذا ـــ ويوضع بجنب احدهما
ثالث فيحصل العرض المقاطع للطول هكذا ـــ ويقوم
الرابع علي الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق المقاطع
لكل من الطول والعرض فالجزء الثالث مشترك بين الطول
والعرض والعمق وظاهر عبارة الخيالي ان الرابع
يقوم علي الثالث واعترضه عبد الحكيم بانه لا شك ان
قيام الرابع علي الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به
الزوايا القائمة قال فالاوجه وفوقه رابع كما في المواقف ،
قوله علي زوايا قائمة اي علي زوايا مستوية وتوضيح ذلك
انه اذا قام خط مستقيم علي مثله فان لم يكن له ميل الي
احد الجانبين اصلا حصل زاويتان تسمي كل منهما قائمة
هكذا 

فاذا قاطع خط مستقيم خطا مثله
حصل اربع زوايا قائمة هكذا 

فاذا فرضنا
خطين مثلهما موضوعين علي سمتهما عمقا كانت الاجزا
ثمانية وحصل التقاطع المذكور وان كان له ميل الي احد
الجانبين كانت احدي الزاويتين صغري وتسمي حادة وكانت
الاخري كبري وتسمي منفرجة هكذا 

قوله
وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الي الاصطلاح اي وليس هذا
الخلاف نزاعا متعلقا باللفظ راجعا الي الاصطلاح اي
وليس هذا الخلاف اصحاب الاقوال المذكورة بان يكون لفظ
الجسم في اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين فصاعدا
وفي اصطلاح للمركب من ثلاثة وفي اصطلاح للمركب من
ثمانية

ثمانية وان كان نزاعا لفظيا راجعا الي اللغة كما وقع في
المواقف بمعني انه نزاع في معني لفظ الجسم الذي وضعه
اهل اللغة بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين اولا بد
من ثلاثة اجزا اولا بد من ثمانية اجزا كما اشار اليه الشارح
بقوله بل هو نزاع في ان المعني الخ وبهذا اندفع
ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان
المعني الخ انه نزاع في ان لفظ الجسم يطلق علي كذا او كذا
ولا شك انه نزاع لفظي ووجه الدفع ان الشارح لم ينف كونه
نزاعا لفظيا مطلقا وانما نفي كونه نزاعا لفظيا راجعا الي
الاصطلاح وهذا لا ينافي كونه نزاعا لفظيا راجعا للغة
قوله حتي يدفع بان لكل احد ان يصطلح علي ما شاء
متفرع علي المنفي يعني انه لو كان نزاعا لفظيا راجعا للاصطلاح
لدفع بان لكل احد من المختلفين ان يصطلح علي
ما شاء فلا نزاع في المعني لان كلا منهم لا ينازع غيره فيما قال ،
لكنه ليس نزاعا لفظيا راجع الي الاصطلاح فلا يدفع بان
لكل احد ان يصطلح علي ما شا قوله بل هو نزاع اي بل الخلاف
المذكور نزاع وقوله في ان المعني الخ اي في جواب هذا
الاستفهام وقوله الذي وضع لفظ الجسم بازائه اي
الذي وضعه اهل اللغة بمقابلته بحيث يكون مفهومه ومد لوله
قوله هل يكفي فيه التركيب من الجزئين اي كما قال به
جمهور اهل السنة وقوله ام لا اي ام لا يكفي فيه ذلك بل لا بد
من ثلاثة او ثمانية علي الخلاف السابق قوله احتج الاولون ت
اي القائلون بانه يكفي فيه التركيب من الجزئين وقوله بانه

يقال لاحد الجسمين الخ اي بان الحال والشان يقال في اللغة
لبيان شان احد الجسمين الخ فالضمير للحال والشان والجملة
مفسرة له واللام لام الشان مثل اللام في قوله تعالى وقال
الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه اذ لو كانت
لام البلاغ لقيل ما سبقتمونا اليه وقوله اذا زيد عليه جزء
واحد اي وقت ان زيد على احد الجسمين جزء واحد فصارت
اجزاؤه اكثر من اجزاء الآخر بذلك الجزء الزائد كما لو فرض
ان جسمين كل منهما ثلاثة اجزاء او ثمانية وزيد على
احدهما جزء واحد وقوله انه اجسم من الآخر اي ان
احد الجسمين الذي زيد عليه جزء واحد اكثر جسمية
من الجسم الآخر وهذا مقول ليقال فهو بكسر الهمزة **قوله** فلولا
ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء
ازيد في الجسمية اي فلولا ان التركيب المجرد عن اشتراط
الزيادة على الجزئين كاف في تحقق الجسمية لما صار احد
الجسمين وهو الذي زيد عليه جزء واحد بمجرد زيادة
ذلك الجزء ازيد في الجسمية من الجسم الآخر وغرضه بذلك
بيان وجه الاحتجاج بما ذكر وتوضيحه ان لولا حرف امتناع
لوجود فتقتضي امتناع جوابها وهو هنا عدم صيرورة
احد الجسمين ازيد من الآخر بمجرد زيادة الجزء لوجود شرطها
وهو هنا كفاية مجرد التركيب في الجسمية فقد دلت على
انه يلزم من كفاية مجرد التركيب في الجسمية امتناع عدم
الصيرورة المذكورة الذي هو عين ثبوتها لان نفي النفي
اثبات فثبوت صيرورة احد الجسمين ازيد من الآخر
بمجرد

بمجرد زيادة الجزء لازم لوجود الكفاية في الجسمية بمجرد التركيب
ومن المعلوم ان ثبوت اللازم يستلزم ثبوت الملزوم
وبحث في ذلك بان اللازم المذكور اعم من الملزوم المذكور لان
ثبوت صيرورة احد الجسمين ازيد من الآخر بمجرد زيادة
الجزء يتحقق مع القول بعدم كفاية مجرد التركيب كما يتحقق مع
القول بكفايته وحيث كان لازما اعم فثبوته لا يستلزم
ثبوت الملزوم **قوله** وفيه نظر لانه افعل الخ اي وفي الاحتجاج
المذكور نظر لان اجسم بوزن افعل مشتق من الجسامة بفتح
الجيم التي هي مصدر لا من الجسم الذي الكلام فيه **واجيب**
عن هذا النظر بان اجسم وان كان مشتقا من الجسامة لا من
الجسم لكنه ملاق له في المعنى لان الجسامة ملحوظة في
مفهوم الجسم فانه ما سمي بلفظ الجسم الا لجسامته فتكون
الجسامة مستلزمة للجسمية فاذا زادت الجسامة بجزء
واحد زادت الجسمية بذلك الجزء وزيادة الجسمية بذلك
الجزء تستلزم كفاية مجرد التركيب في الجسمية وقد تقدم ما فيه
من البحث **قوله** بمعنى الضخامة اي بمعنى هو الضخامة فالا ضافة
للبيان وقوله وعظم المقدار عطف تفسير للضخامة **قوله** يقال
اي في اللغة وهذا استدلال على قوله بمعنى الضخامة وعظم
المقدار **قوله** جسم الشيء بفتح الجيم وضم السين وقوله اي
عظم كان مقتضى ما تقدم ان يقول اي ضخم وعظم مقداره لكن
قد علمت ان المعنى واحد وقوله فهو جسيم وجسام بالضم اي
هذا الشيء جسيم بفتح الجيم وجسام بضم الجيم فقوله بالضم
راجع لجسام فقط وكل من جسيم وجسام صفة مشبهة

قوله والكلام في الجسم اي وكلامنا السابق في الجسم
فالدليل الذي احتج به الاولون بمعزل عما وقع فيه النزاع
وقوله الذي هو اسم لا صفة بيان للواقع لان الجسم
لا يكون الا كذلك وفائدة ذكره تاكيد الرد على الاحتجاج
السابق المبني على ان اجسم مشتق من الجسم وقد علمت
الجواب عن ذلك قوله او غير مركب قسيم لقوله اما مركب
كما لا يخفى قوله كالجوهر اي الفرد وانما لم يقيده به جريا
على طريقة المتقدمين من ان الجوهر اسم للجزء الذي لا يتجزى كما
يصرح بذلك قوله وهو الخ لا على طريقة المتاخرين من ان
الجوهر اسم لما له قيام بذاته ولو مركبا فعلى الطريقة الاولى
متى اطلق الجوهر لا ينصرف الا للجوهر الفرد فيكون اخص
من مطلق العين الشامل للمركب وغيره وعلى الثانية اذا
اطلق فالمراد به ما له قيام بذاته ولو مركبا فيكون مرادفا
لمطلق العين فاذا ارادوا به الجزء الذي لا يتجزء قيدوه بالفرد
قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام الخ انما اتى
الش بهذه العناية لئلا يتوهم ان المراد بالجوهر مطلق العين كما
هو طريقة المتاخرين بل المراد به الجزء الذي لا يتجزء الذي هو
قسم من مطلق العين كما هو طريقة المتقدمين لكن يرد عليه
ان ذلك لا يتوهم بعد قول المص وهو الخ الا ان يجاب
بان ذلك يتوهم ابتداء قبل قوله وهو الخ كما قاله شيخنا قوله
لا فعلا اي لا بالفعل والانقسام بالفعل اثر القسمة الفعلية
وهي ما توجب الانفصال والانفكاك في الخارج اما بالقطع
كقسمة اللحم او بالكسر كقسمة اناء من فخار قوله ولا وهما
اي ولا

اي ولا بالوهم والانقسام بالوهم اثر القسمة الوهمية وهي
فرض الوهم الشيء المحسوس شيئين فاكثر فهي لا توجب
الانفصال والانفكاك في الخارج وانما لم يقبل الانقسام
وهما لعجز الوهم عن التصرف فيه بقسمته لانه لا يدرك منه
مقدارا يقبل الانفصال والانفكاك وانما اتى بقوله ولا و هما
بعد قوله لا فعلا لانه لا يلزم من عدم الانقسام فعلا عدم
الانقسام وهما بخلاف العكس قوله ولا فرضا اي
ولا بالفرض والانقسام بالفرض اثر القسمة الفرضية وهي فرض
العقل شيئا كليا شيئين فاكثر فهي ايضا لا توجب الانفصا ل
والانفكاك في الخارج وانما لم يقبل الانقسام فرضا لامتناع
العقل من الحكم بانقسام ما لا يكون له حجم يمكن انقسامه
والمراد فرضا مطابقا للواقع لاجل ان يصح النفي والا فللعقل
فرض كل شيء حتى المحال قال بعض الفضلا له حفظا في ان
هذه الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي
الحقيقي في كثيرين اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في محله
ورده العلامة عبد الحكيم بان الفرض الممتنع في الجزئي بمعنى
التجويز العقلي لا بمعنى ملاحظة العقل وتصوره لانه غير
ممتنع في شيء من الاشياء على ما حققوه ولو حمل الفرض في
عبارة الش على معنى التجويز العقلي لم يحتج الى تقييده بالمطا بقة
لان تجويز انقسامه ممتنع كتجويز اشتراك الجزئي وانما لم
يحمل على ذلك لان الاول اسبق الى الفهم وانما اتى بقوله
ولا فرضا بعد قوله ولا وهما لانه لا يلزم من عدم الا نقسام
وهما عدم الانقسام فرضا لان الوهم ربما لا يقدر على

احضار ما يقسمه لصغره ولا علي احاطة ما لا يتناهي
بخلاف العقل فانه يقدر علي ذلك لتعلقه بالكليات
المشتملة علي الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي
قوله وهو الجزء الذي لا يتجزي اي بوجه من الوجوه
المذكورة قوله ولم يقل وهو الجوهر اي بدل قوله
كالجوهر وقوله احترازا عن ورود المنع اي تباعدا
عن ورود منع الحصر الذي يقتضيه قوله وهو
الجوهر فانه جملة معرفة الطرفين والجملة المذكورة
تفيد الحصر ولا يخفي ان ذلك علة للنفي ولو قال المصنف
وهو الجوهر لامكن دفع ذلك الايراد بان المقصود حصر
ما ثبت وجوده بالادلة وما اورد علي الحصر لم يثبت
بالادلة لان ادلته ضعيفة مردودة لا يقال لا نسلم ان
المقصود حصر ما ثبت وجوده بالادلة اذ لو كان المقصود
ما ذكر لبقي احتمال وجود جزء من العالم كالمجردات
لا يدل الدليل الاتي علي حدوثه واحتمال وجود جزء
من العالم لا يدل الدليل الاتي علي حدوثه ينافي غرض
المص من بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة
للموجودة يقينا وللمحتملة للوجود لانا نقول لا نسلم
ان غرض المص بيان حدوث العالم بجميع اجزائه مطلقا
بل غرضه بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة فقط
لان المراد منه اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم
من حدوثه بجميع اجزائه المعلومة دون غيرها وح فعدم
بيان حدوث الجزء المحتمل لا ينافي غرض المص واعترض
علي كون

علي كون العلة في عدم قوله وهو الجوهر الاحتراز عن
ورود الحصر بان مثل هذا المنع وارد علي قوله فيما
تقدم وهو الجسم لان وجود جوهر مركب من جوهرين
مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب في الجسم
واجيب بان احتمال المركب في المجردات مما لم يذهب
اليه احد فلذا لم يلتفت اليه المص وحصر المركب
في الجسم حيث قال وهو الجسم بخلاف المجردات فان
كثيرا من الناس قايل بها فلذا التفت اليه المص حيث
قال كالجوهر وقد قدمنا هذا الاعتراض وجوابه عند
قول المص وهو الجوهر قوله فان ما لا يتركب الخ سند
للمنع فهو علة لورود المنع وقوله لا ينحصر عقلا في
الجوهر الخ اي لان اقسامه بحسب العقل خمسة الاول
الجزء الذي لا يتجزي وهو الجوهر والثاني الهيولي وهو
المحل والثالث الصورة وهو الحال والرابع العقل
وهو مجرد في ذاته وفعله والخامس النفس وهو مجرد
في ذاته فقط لكن الفلاسفة ابطلوا الجزء الذي لا يتجزي
فصارت الاقسام عندهم اربعة والمتكلمون لا يثبتون
هذه الاقسام الاربعة فانحصر غير المركب عندهم
في الجزء الذي لا يتجزي قوله يعني الجزء الذي لا يتجزي
انما اتبع الجوهر بذلك لان الجوهر يشمل الهيولي وا لصورة
كما قاله ابن الغزي قوله بل لا بد من ابطال الخ اي بل لا بد
في الاختصار من ابطال الخ لانه بدون ابطال ما ذكر
لا يتم الاختصار قوله الهيولي هي كما قاله ابن سينا

جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة
الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وقرر بعضهم ان
انواع الهيولي اربعة هيولي الصناعة وهي ما يعمل منه
الصانع ما يصنعه كالخشب للنجار وهيولي الطبيعة
وهي العناصر الاربعة للمواليد الثلاثة التي هي الحيوان
والنبات والمعدن وهيولي الكل وهي الجسم المطلق
الذي يحصل منه العالم الجسماني كالافلاك والكواكب
والهيولي الاولي وهي ذات قائمة بنفسها تحل فيه
الجسمية علي ما قيل قوله والصورة هي كما قاله ابن
سينا الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده
مفارقا له ووجود ما هو بالفعل حاصل به وقد
تقدم توضيح ذلك في مثال الشمعة ويندرج في قوله
الشارح والصورة النفوس المنطبعة كالنفس المعدنية
والحيوانية والنباتية فان المعدن له نفس يزيد
بها والحيوان له نفس يقبل الغذاء بها والنبات له
نفس يقبل النمو بها ويعبر عن كل هذه النفوس بالصورة
كما يعبر عنه بالنفس المنطبعة فلذا صح ادراج النفوس
المنطبعة في قول الشارح والصورة دون قوله والنفوس
فان المراد به النفوس المجردة قوله والعقول
يعنون بها ملائكة مخصوصة كما قاله البخاري فالعقل
الفياض يعنون به جبريل وقد صرح بذلك في
المقاصد وعرف الفلاسفة العقل بانه جوهر مجرد
عن المادة ذاتا وفعلا فليس بجسم في حد ذاته
ولا

ولا متعلقا بجسم قوله والنفوس اي المجردة كما تقدم
وعرف الفلاسفة النفس بانها جوهر مجرد ذاتا
لا فعلا فهي جوهر مجرد عن الجسمية في ذاته لكن تتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف في الحركة والسكون
وفي النوم واليقظة قوله المجردة اي عن
الجسمية والعرضية وهو راجع لكل من العقول والنفوس
قوله لم يتم ذلك اي لم يتم ذلك الاختصار وبحث
في ذلك بان الاختصار الصادر من المصنف لا يتوقف
تمامه علي ابطال ما ذكر لانه صدر منه علي سبيل الحكاية
له عن اهل السنة المعبر عنهم في صدر الكتاب
باهل الحق والذي يحتاج في تمامه الي ابطال ذلك الصا در
علي سبيل الاثبات لا علي سبيل الحكاية قوله وعند
الفلاسفة الخ اي وعند المتكلمين له وجود
لكن هل يمكن وجوده عندهم مستقلا ولا يمكن
وجوده الا في ضمن غيره قولان والحق الاول فقوله
لا وجود للجوهر الفرد اي مستقلا وفي ضمن غيره
قوله اعني الجزء الذي لا يتجزأ انما اتي بذلك بعد
قوله الجوهر الفرد لئلا يسبق الي الوهم ان
الجوهر الفرد يشمل الهيولي والصورة قوله وتركب
الجسم انما هو الخ جواب عما قد يقال واذا لم يكن
للجوهر الفرد وجود عند الفلاسفة فتركب الجسم من
اي شيء وقوله من الهيولي اي التي هي المحل وقوله والصو رة
اي التي هي الحال بقسميها الجسمية والنوعية فكل جسم

مركب عندهم من ثلاثة جواهر كما تقدم الهيولى والصورة
الجسمية والصورة النوعية قوله واقوى ادلة اثبات
الجزء الخ اي التي استدل بها المتكلمون على اثبات الجزء الذي
لا يتجزى ولا ينافي قوله هنا واقوى ادلة اثبات
الجزء الخ قوله فيما سياتي والكل ضعيف لان قوة الدليل
عند من استدل به وضعفه عند الشارح قوله انه لو وضع
الخ اي ان الحال والشان لو وضع الخ فالضمير للحال
والشان ونظم هذا الدليل هكذا لو وضع كرة
حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم
كان هناك جزء لا يتجزى فذكر الصغرى وحذف
الكبرى قوله كرة حقيقية هي الجسم المستدير استدارة
تامة كالبيضة تقريبا ولا يقدر على الاستدارة التامة
الا المولى عز وجل والمراد بكونها حقيقية ان تكون كريتها
بحسب نفس الامر كالاحساس واحترز بذلك عن الكرة غير
الحقيقية بان تكون كريتها بحسب الاحساس لا بحسب
نفس الامر قوله على سطح حقيقي اي المسمى بالمستوى
وهو ما ليس له علو ولا تسفل بحيث يمكن ان يفرض فيه
خطوط مستقيمة في جميع الجهات وذلك كسطح صفيحة
النحاس قوله لم تماسه الا بجزء غير منقسم اي لم تماس الكرة
الحقيقية السطح الحقيقي الا بجزء غير منقسم فثبت الجزء
الذي لا يتجزى لكن بضميمة الكبرى السابقة قوله
اذ لو ماسته الخ دليل للملازمة في الشرطية السابقة وهذا
الدليل يتوقف على قياسين نظمهما هكذا لو ماسته
بجزئين

(في الهامش: وكل ما لم تماسه الا بجزء غير منقسم جزء حقيقي)

بجزئين لكان فيهما خط بالفعل لكن التالي باطل لانه لو كان
فيهما خط بالفعل لم تكن كرة حقيقية لكن التالي باطل واذا
بطل التالي فيهما بطل المقدم فيهما فالشارح اقتصر على
ترتيب اللوازم ولم يات بصورة القياسين المذكورين قوله
بجزئين انما اقتصر الشارح على الجزئين ولم يذكر الاكثر لان
المماسة بالجزئين فيما اذا وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقي ولم تماسه بجزء لازمة لا محالة بخلاف المماسة
بالاكثر فليست بلازمة في ذلك قوله لكان فيهما خط
بالفعل لكان في سطحها خط بالفعل مستقيم لان اللازم من
مماستها له بجزئين ان يكون فيها خط بالفعل مستقيم
ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على
السطح الحقيقي فيكون مستقيما وان كان مطلق الخط
بالفعل مستقيما او غير مستقيم ينافي الكرة الحقيقية عندهم
لانه فرع التناهي في الوضع بحيث يشار الى طرفه اشارة
حسية وهي غير متناهية في الوضع بحيث يشار الى
طرفها الاشارة المذكورة وانما قال بالفعل لان الخط بالقوة
موجود فيها عندهم اذ لو قسمت لحصل فيها خطوط بالفعل
قوله فلم تكن كرة حقيقية اي مع ان الغرض انها كرة
حقيقية فيلزم على ذلك سلب الشيء عن نفسه وهو باطل
قوله واشهرها عند المشايخ وجهان اي واشهر ادلة اثبات
الجزء الذي لا يتجزى عند مشايخ ما وراء النهر وجهان و
لم يخرج عليهما مشايخ الاشعرية قوله الاول انه لو كان
كل عين الخ تقريره ان تقول لو كان كل عين منقسما لا الى

(في الهامش: اي صح — لضعفهما)

نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل ولم يكن الجبل
اعظم من الخردلة لكن التالي باطل واذا بطل التالي
بطل المقدم واذا بطل المقدم وهو كون كل عين منقسمًا
لا الي نهاية ثبت نقيضه وهو كون كل عين
منقسمًا الي نهاية ولا معني لتلك النهاية الا الجزء
الذي لا يتجزي فثبت المطلوب قوله منقسما لا الي
نهاية اي كما تقول به الفلاسفة قوله لم تكن
الخردلة اصغر من الجبل اي ولم يكن الجبل اعظم
من الخردلة وانما سكت الشارح عن ذلك للزومه لما اقتصر
عليه قوله لان كل منهما غير متناهي الاجزاء اي لان
كلا من الخردلة والجبل غير متناهي الاجزاء ضرورة ان
الانقسام فيهما ذاهب الي غير نهاية فيثبت لكل منهما
من الاجزاء ما يثبت للآخر فلم يكن احدهما اصغر ولا
واعظم وقوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزا
وقلتها اي والعظم المشتق منه الاعظم والصغر
المشتق منه الاصغر انما يكون كل منهما بكثرة الاجزا
في العظم وقلتها في الصغر ففيه نشر علي ترتيب اللف
وقوله وذلك انما يتصور في المتناهي اي وما ذكر
من كثرة الاجزا وقلتها انما تعقل ثبوته في الشي المتناهي
ويرد علي هذا الحصر ان العقل جازم بان جميع مراتب
الاعداد من واحد الي ما لا نهاية له اكثر مما بعد العشرة
من تلك المراتب الي ما لا نهاية له لجميع مراتب الاعداد
من واحد الي ما لا نهاية اكثر من المراتب التي بعد العشرة
اعني

اعني احد عشر فما فوقها الي ما لا نهاية فقد تصور
كل من الكثرة والقلة في غير المتناهي وكذلك تعلقات
علمه تعالي مع عدم تناهيها اكثر من تعلقات قدرته
مع عدم تناهيهما فان علمه تعالي يتعلق بالواجب
والممكن والممتنع بخلاف قدرته فانها خاصة بالممكن
ويجاب بان الكلام في الامور الموجودة فالمراد
ان ما ذكر من الكثرة والقلة في الامور الموجودة انما
يتصور في المتناهي دون غير المتناهي ومراتب الاعداد
امور وهمية لا وجود لها في الخارج وكذلك التعلقات
امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ايضا فكل من مراتب
الاعداد والتعلقات لا يرد علي الحصر المذكور لانه مختص
بالموجودات دون الامور الاعتبارية قوله الثاني ان
اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته اي الوجه الثاني من
الوجهين المذكورين ان اجتماع اجزاء الجسم الطبيعي ليس
لذات الجسم بل لغيره وهو تعلق ارادته تعالي وقدرته به
وح فيكون اجتماعها ممكنا يمكن تخلفه بالافتراق وقوله
والا لما قبل الافتراق اي والا يكن اجتماع اجزاء الجسم
ليس لذاته بان كان لذاته لما قبل الجسم الافتراق بدل
الاجتماع لان ما ثبت للذات لا يتخلف لكن التالي وهو عدم
ع قبول الجسم للافتراق باطل فما ادي اليه وهو كون الاجتماع
لذاته باطل واذا بطل كون الاجتماع لذاته ثبت نقيضه وهو
كون الاجتماع ليس لذاته وقوله فالله تعالي قادر علي ان
يخلق فيه الافتراق الي الجزء الذي لا يتجزي تفريع علي كون

اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته لانه اذا كان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته كان ممكنا يمكن تخلفه بالافتراق فيكون
الافتراق ممكنا ايضا وكل ممكن مقدور لله فله ان يوجد
الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية على فرض وجودها
وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى وقوله لان الجزء الخ
علة لمحذوف والتقدير فيثبت الجزء الذي لا يتجزى لان
الجزء الخ وقوله الذي تنازعنا فيه لو حذفه لكان اظهر
لان التنازع بيننا وبين الفلاسفة انما وقع في الجزء
الذي لا يتجزى من حيث هو فقلنا بوجوده وقالوا
بنفيه والكلام هنا في الجزء الذي انتهى اليه الافتراق ولم يقع
فيه التنازع بيننا وبين الفلاسفة بالوجود والنفي نعم
يمكن ان يكون وقع فيه التنازع بيننا وبين الفلاسفة
فقلنا لا يمكن انقسامه وقالوا يمكن انقسامه كما قرره
بعض الاشياخ وقوله ان امكن افتراقه لزم قدرة الله
تعالى عليه دفعا للعجز اي ان فرض انقسامه لزم ان الله
تعالى قادر عليه لانه لو لم يكن قادرا عليه لزم ان يكون عاجزا
وهو محال فيدخل افتراقه تحت الافتراقات الموجودة فلم
يكن ما فرضناه مفترقا واحدا من غير اجتماع اصلا مفترقا
واحدا هذا خلف وقوله وان لم يمكن ثبت المدعى اي
وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وهو وجود الجزء الذي
لا يتجزى وحاصل هذا الوجه ان كل ممكن
مقدور لله تعالى والافتراقات ولو غير متناهية ممكنة فله
تعالى ان يوجدها وح فكل مفترق واحد حاصل من تلك
الافتراقات

الافتراقات جزء لا يتجزى لان هذا الجزء ان امكن افتراقه مرة
اخرى لزم قدرته تعالى عليه ضرورة كونه ممكنا فيدخل
تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا
من غير اجتماع اصلا مفترقا واحدا بل مفترقين او اكثر هذا
خلف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى ثبت المدعى وهو وجود
الجزء الذي لا يتجزى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشيخ الآتي في
في قوله واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون
بان الجسم مئتلف من اجزاء الى ان قال والافتراق ممكن لا الى
نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا ولو لم يكن
متناهيا يكون ذلك الافتراق مقدورا لله تعالى فله تعالى ان
يوجده فيثبت الجزء ويتم الدليل عليهم الزاما كذا يؤخذ من كلام
العلامة الخيالي وبحث فيه انه لا يلتئم مع مذهب الفلاسفة بان
كل جسم واحد في ذاته غير قابل للافتراق بالفعل والافتراق
المحسوس من اغلاط الحس لان الحاصل انعدام جسم واحد
وحدوث جسمين اخرين والمراد بالانقسام في قولهم الجسم
يقبل الانقسام لا الى نهاية الانقسام الوهمي لا الانقسام
الفعلي فقوله كل ممكن مقدور لله تعالى والافتراقات ولو غير
متناهية ممكنة فله تعالى ان يوجدها الخ ان اراد بالممكن في
ذلك الممكن الذي له ثبوت في الواقع فمسلم ان كل ممكن مقدور لله
تعالى لكن جعل الافتراقات ممكنة بهذا المعنى ممنوع لانهم لا يقولون
بان افتراقات الجسم لها ثبوت في الواقع وانما يقولون بانها
افتراقات وهمية فلا تكون ممكنة بالمعنى المذكور وح فلا يصح
توزيع قوله فله تعالى ان يوجدها الخ عليه لانه انما يصح اذا كان

كانت الافتراقات واقعية [illegible]

بالممكن في ذلك الممكن وان لم يكن له ثبوت في الواقع فلا
يسلم ان كل ممكن مقدور لله تعالي لان الممكن امكانا
وهميا ليس مقدورا لله تعالي اذ الامكان الوهمي لا يوجب
الدخول تحت القدرة ولا يسلم ايضا التفريع المتقدم لانها
افتراقات وهمية فلا يتعلق بها الايجاد حتي يثبت
الجزء قوله والكل ضعيف اي وكل الادلة المذكورة من
الاقوي والاشهر بوجهيه قوله اما الاول فلانه الخ اي
اما ضعف الاول فثابت لانه الخ وقوله انما يدل علي ثبوت
النقطة اي انما يدل بواسطة التماس علي ثبوت
النقطة لان المماسة انما وقعت بها عند الحكماء النافين
الجوهر الفرد فان قيل النقطة نهاية الخط ولا خط
بالفعل في الكرة فلا نقطة فيها لانها نهاية عارضة للخط
اولا والاعراض الاولية للشئ لا توجد بدونه اجيب
بان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة في قوة
الجزئية القائلة قد تكون النقطة نهاية الخط لا كلية
لان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط
وكذا مركز الدايرة فانه نقطة بلا خط فيجوز ان يكون في
سطح الكرة نقطة بلا خط ايضا والجسم المخروطي شكل
يحيط به سطحان احدهما قاعدته والاخر مستدير
منه ويتضيق الي ان يصل لنقطة هي راسه وصورته
هكذا 

قوله والدايرة سطح مستو يحيط به خط
مستدير في وسطه نقطة تسمي مركزا تكون الخطوط
الخارجة من تلك النقطة المنتهية الي ذلك الخط
متساوية

متساوية وصورتها هكذا  وقوله وهو لا يستلزم
ثبوت الجزء اي وثبوت النقطة لا يستلزم ثبوت
الجزء الذي لا يتجزي وهذا جواب عما يقال اذا دل الدليل
علي ثبوت النقطة فقد دل علي ثبوت الجزء لان
النقطة عندهم عرض قايم بمحل وهي لا تنقسم ويلزم من
عدم انقسامها عدم انقسام المحل وح فثبوتها يستلزم
ثبوت الجزء وقوله لان حلولها في المحل ليس حلول السريان
اي بل حلولها فيه حلول الجوار لانها ليست من الاعراض
المنبسطة السارية في محلها كالبياض والسواد وانما
هي من الاعراض التي لا تنبسط ولا تسري في محلها بل
تجاوره فتحصل ان الحلول قسمان حلول سريان وحلول
جوار فالاول كحلول البياض والسواد في الجسم
والثاني كحلول النقطة وفي الاول يلزم من عدم انقسام
الحال عدم انقسام المحل بخلافه في الثاني وقوله حتي
يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل متفرع علي
المنفي فهو منفي ايضا وحاصل ما ضعف به الاول
ان اللازم له ثبوت النقطة لانها هي التي حصل بها التماس
وثبوت النقطة لا يستلزم ثبوت الجزء الذي هو محل النزاع
وقد ارتضي الشارح هذا الدليل في شرح المقاصد حيث قال
والحق ان حديث الكرة والسطح قوي والتماس بجوهرهما
ضروري اه لكنه اعترض بان المماسة انما حصلت بصفحة جزء
من الكرة وهذا عين ما قاله الحكما من ان الملاقاة بالطرف لانهم
لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لدليل عندهم قوله واما الثاني

والثالث فلان الفلاسفة الخ اي واما ضعف الثاني والثالث فثابت لان الفلاسفة الخ وقوله لا يقولون بان الجسم الخ اي حتى يتم الاستدلال عليهم بالدليلين المذكورين فيكون الاستدلال بالثاني والثالث مبنيا على ما لم يقولوا به وقوله متألف من اجزاء بالفعل اي مركب من اجزاء بالفعل كانت متفرقة فاجتمعت حتى صارت حقيقة واحدة بل هو متألف من اجزاء وهمية كما يشير اليه قوله بالفعل وقوله وانها غير متناهية اي ولا يقولون بانها غير متناهية الى حد وقوله بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية اي بل يقولون ان الجسم ذو مقدار واحد متصل في نفس الامر كما هو عند الحس قابل لانقسامات وهمية غير متناهية الى حد لان الوهم لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة اذ ما من جزء الا ويقسمه الوهم فليست الانقسامات الغير المتناهية كامنة فيه بالفعل وانما هي فيه بالوهم وبهذا يندفع ما يقال ان انقسام مثل الخردلة الى اقسام غير متناهية محال فكيف يكون قابلا لانقسامات لا نهاية لها وقوله وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا اي وليس في الجسم اجتماع الاجزاء بالفعل اصلا لا متناهية ولا غير متناهية وح فلا يتم قوله في بيان الملازمة في اول الوجهين لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها ولا قوله في الوجه الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء

الى الجزء الذي لا يتجزى وبهذا التقرير تعلم ان قوله وليس فيه اجتماع الاجزاء اصلا يناسب كلا من الثاني والثالث لا خصوص الثالث كما قد يتوهم وقوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به اي وليس العظم والصغر الا باعتبار المقدار ر
القائم به من الطول والعرض والعمق لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها كما قالوا في اول الوجهين الاتري ان الشي اذا لم تكن اجزاؤه متكاثفة عظم مقداره من غير ازدياد في اجزائه واذا كانت اجزاؤه متكاثفة صغر مقداره من غير انتقاص من اجزائه مثلا القطعة من القطن مقدارها بعد نفشها اعظم من مقدارها قبله مع ان اجزاءها بعد النفش هي عين اجزائها قبله وح فالعظم والصغر باعتبار المقدار القايم به لا بكثرة الاجزاء وقلتها وبهذا التقرير تعلم ان قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به يناسب اول الوجهين لانه مبني على ان العظم والصغر بكثرة الاجزاء وقلتها وقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية اي وافتراق الجسم افتراقا وهميا ممكن لا الى حد يقف عليه بحيث لا يمكن بعده افتراق لانه ما من من
قسم من الاقسام الا ويمكن عند الوهم افتراقه وح فكون الاجتماع ممكنا المقتضي كون الافتراق مقدورا لله لا يستلزم الجزء وبهذا التقرير تعلم ان قوله والافتراق ممكن لا الى نهاية يناسب الوجه الثاني وقوله فلا يستلزم الجزء اي فلا يستلزم ذلك الافتراق ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى لعدم تناهيه هذا هو المتبادر و يحتمل

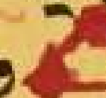
ان المعني فلا يستلزم كل من الثاني والثالث ثبوت الجزء
الذي لا يتجزي فعلي الاول يكون متفرعا علي قوله والافتراق
ممكن لا الي نهاية وعلي الثاني يكون متفرعا علي قوله بل يقولون
الخ وحاصل ما ضعف به الثاني والثالث انهما
مبنيان علي ان الفلاسفة يقولون بان الجسم متالف من
اجزاء بالفعل غير متناهية فيترتب علي ذلك ان الخردلة
لا تكون اصغر من الجبل وان اجتماع اجزائه ليس لذاته فيكون
ممكنا ويكون الافتراق مقدور الله تعالي مع انهم لا يقولون
بذلك بل يقولون بان الجسم متالف من الهيولي والصورة
ويكون متصلا واحدا في نفسه قابلا لانقسامات
وهمية غير متناهية لا لانقسامات فعلية فتامل في المقام
تظفر بالمرام قوله واما ادلة النفي الخ مقابل لمحذوف والتقدير
اما ادلة الاثبات فقد علمت ضعفها واما ادلة النفي الخ
ولنذكر بعض ادلة النفي فمنها ان كل متحيز بالذات
له جهات ست وكل منها تغاير الاخري قطعا ويلزم من
تغاير الجهات تغاير اطرافه المحاذية لها ويلزم من تغاير
اطرافه ان يكون منقسما ويلزم من انقسامه عدم الجزء
المذكور ومنها انه لو ركبت صفيحة من اجزاء بان جعل
كل جزء ملاصقا لجزء ثم وضعت في مقابلة الشمس كان
لها وجهان وجه مضيء وهو المقابل للشمس ووجه مظلم
وهو غير المقابل لها ويلزم من ذلك انقسام كل جزء من
الاجزاء لان كل جزء له وجهان ويلزم من انقسام كل جزء
عدم الجزء المذكور ومنها انه لو فرض ثلاثة اجزاء خطا مستقيما

فلابد

فلابد ان يكون الوسط ملاقيا لكل من الاخرين ويلزم من
ذلك انقسامه لان ما لاقي به احدهما غير ما لاقي به الاخر
قطعا وكذا يلزم انقسام كل من الاخرين لان ما يلاقي به
كل منهما الوسط غير طرفه الاخر ويلزم من ذلك عدم الجزء
المذكور قوله ايضا مقدمة من تاخير والاصل فلا تخلو عن
ضعف ايضا ولو اخرها لكان اولي وقوله فلا تخلو عن
ضعف لم يقل فضعيفة كما قال في ادلة الاثبات ووجه كونها
لا تخلو عن ضعف اما الدليل الاول انما يلزم من تعدد الاطراف
وهي نهايات واعراض قائمة بالمتحيز فلا يلزم من تعددها
ان يكون منقسما وكذلك الدليل الثاني انما يلزم منه
تعدد الاطراف لكل جزء فكل جزء من تلك الصفيحة له
طرفان اي نهايتان قائمتان به وعرضان حالان فيه فلا
يلزم من ذلك انقسام كل جزء من الاجزا والدليل الثالث
كذلك ايضا لان الملاقات انما وقعت بالنهايات القائمة
بالاجزا فلا يلزم من تعددها ان يكون الوسط منقسما وكذا
كل من الاخرين فلم يلزم في هذه الادلة عدم الجزء المذكور
قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسالة الي
التوقف اي ولكون ادلة النفي لا تخلو عن ضعف كما ان ادلة
الاثبات ضعيفة مال الامام الرازي في مسالة الجزء الذي
لا يتجزي الي التوقف فلم يقل بثبوته ولا بنفيه حيث
قال لا ادري ان الجسم يتالف من الجزء الذي لا يتجزي او من
الهيولي والصورة اه لكن مع جزمه بان الهيولي والصو
رة
علي تقدير ثبوتهما حادثان بخلق الفاعل المختار لا كما تقول

الفلاسفة من قدمهما فان ذلك كفر والعياذ بالله تعالى
قوله فان قيل لهذا الخلاف ثمرة انما احتيج الى السؤال
عن ثمرة هذا الخلاف لخفائها فان العقائد الدينية لا تتعلق
اما بكون الجسم مركبا من الجزء الذي لا يتجزى او من
الهيولى والصورة بحسب الظاهر وقوله قلنا نعم اي له
ثمرة قوله في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة اي في اثبات الجوهر الفرد الذي هو الجزء
الذي لا يتجزى نجاة عن كثير من مسائل الفلاسفة
الشبيهة بالظلمات من حيث بطلانها وقد بين بذلك ثمرة
الخلاف وفي قوله في اثبات الجوهر الفرد نجاة اشارة الى ان
الثمرة للمتكلمين لا للحكما وانما كان في اثبات الجوهر الفرد
نجاة مما ذكر لان الجوهر الفرد عند المتكلمين عبارة عن
حادث متحيز بالذات لا ينقسم مستند في وجوده
الى الفاعل المختار بخلاف الهيولى والصورة على ما تقو
له الفلاسفة من قدمهما فانهما غير مستندين في وجودهما
الى الفاعل المختار على كلامهم تعالى الله عما يقولون علوا
كبيرا قوله مثل اثبات الهيولى والصورة اي
القديمتين عندهم لان اثبات الهيولى والصورة لا يؤدي
الى قدم العالم الا اذا قيل بقدمهما كما تقول الفلاسفة بخلاف
ما اذا قيل بحدوثهما ووجه قدمهما عندهم ان كل حادث
مسبوق بمادة لان ايجاده عن عدم من غير سبق مادة محال
عندهم وح فالهيولى لا يجوز حدوثها على زعمهم لانهم
يقولون لو لم تكن قديمة لاحتاجت الى هيولى سابقة
عليها

عليها ولاحتاجت هذه الهيولى ايضا الى هيولى اخرى
وهكذا فيلزم التسلسل واذا كانت الهيولى قديمة
كانت الصورة قديمة ايضا لانها لا تخلو عنها يمتنع عندهم
خلوها عنها لما تقرر في موضعه قوله المؤدي الى قدم
العالم اي لانه اذا ثبت كل من الهيولى والصورة وكانتا
قديمتين كما تقول الفلاسفة لزم قدم العالم لتركب اجزائه
منهما وقد سبق ان الفلاسفة يقولون بقدم السموات
بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بمواد ها
وصورها الجسمية باعتبار النوع وصورها النوعية
باعتبار الجنس بخلاف الافراد الشخصية فانهم يقولون
بحدوثها وبهذا تعلم ان المراد بالعالم هنا ما عدا الافراد الشخصية
لانهم لا يقولون بقدمها قوله ونفي حشر الاجساد اي
والمؤدي الى نفي حشر الاجساد لان حشر الاجساد بجمع
الاجزاء المتفرقة او باعادتها بعد العدم انما يكون في الدار
الآخرة فينافيه استمرار الدار الاولى عندهم لانه اذا
ثبت الهيولى والصورة وكانتا قديمتين لزم استمرار
الدار الاولى لتركب الاجساد منهما فتكون قديمة واذا
كانت قديمة استمرت لان ما ثبت قدمه استحال عدمه فان
قيل هذا لا يتم بالنسبة لغير الافراد الشخصية لانها عندهم
حادثة كما علمت وح انها تنعدم ثم تحشر اجيب بانهم يجوزه
يقولون بان الافراد الشخصية اذا فنيت يستحيل ان
تعود ثانيا هذا مذهبهم الباطل وهذا احسن ما قيل في
وجه التادية قوله وكثير من اصول الهندسة جعله

بعضهم معطوفًا على كثير من ظلمات الفلاسفة وعليه فالتقدير
وفيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة وجعله الكستلي
معطوفا على اثبات الهيولى والصورة وعليه فالتقدير
ومثل كثير من اصول الهندسة كقولهم لنا ان نعمل على اي
خط مثلثا متساوي الاضلاع وصورته هكذا  ووجه
التادية الى هذا الاصل انه لولا اثبات الهيولى
والصورة لما امكن ان نعمل مثلثا من اجزاء ثلاثة ووضع الجزء
الثالث على ملتقى الجزئين لا يمكن الا اذا كان كل جزء من الاجزاء
الثلاثة منقسما لملاقاة كل جزء منها لاحد الجزئين الاخرين
بغير ما لاقى به الاخر فاثبات الهيولى والصورة يؤدي الى
هذا الاصل الهندسي انه لولا اثبات الهيولى والصورة لما
امكن تنصيف الزاوية القائمة لانه لا يمكن الا بقسمة الجزء
الذي هو ملتقى خطي الزاوية فيكون اثبات الهيولى والصورة
مؤديا الى هذا الاصل الهندسي وكقولهم كل خط يمكن تنصيفه
ووجه التادية الى هذا الاصل ان الخط صادق بالمركب من
ثلاثة اجزاء لزم من تنصيفه انقسام الجزء الوسط فيكون
اثبات الهيولى والصورة مؤديا ايضا الى هذا الاصل الهندسي
وفي هذا القدر كفاية وظهر من ذلك ان في اثبات الجوهر
الفرد نجاة من كثير من اصول الهندسة قوله المبني عليها
الخ الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها الخ صفة لكثير من
اصول الهندسة لكن يرد عليه ان ادلة دوام حركة السموات
المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على اصل
هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه وجعل
الكستلي

وتكون تلك الاصول من ظلمات الفلاسفة وجعله عبد الحكيم معطوفا على قوله العالم وعليه فالتقدير ويؤدي الى قدم كثير من اصول الهندسة صح صح صح

وكقولهم كل زاوية قائمة يمكن تنصيفها ووجه التادية الى هذا الاصل انه لولا اثبات الهيولى صح صح

الكستلي قوله من اصول الهندسة سهوا وتحريفا وقع موقع
قوله من اصول الفلسفة وعليه فالبناء ظاهر وجعل
عبد الحكيم قوله المبني عليها الخ صفة لاثبات الهيولى والصورة
فيكون صفة بعد صفة وعليه يكون الضمير في عليها عائدا
على اثبات الهيولى والصورة وانثه لاكتسابه التانيث من
المضاف اليه ويرد عليه انه حيث كان قوله المبني عليها الخ صفة
لاثبات الهيولى والصورة لا وجه لذكر قوله وكثير من اصول
الهندسة لانه لا محذور في اثبات ذلك الكثير فانه لا يبتني
عليه محذور على هذا التقرير الا ان يقال ان القول به يستلزم
القول باثبات الهيولى والصورة فهو مستلزم للقول بما فيه
محذور قوله دوام حركة السموات اي لما فيها من مبدا الميل
المستدير الذي طبعته عليه فلا تنقطع لانها لو انقطعت
للزم انقطاع الزمان وهو محال عندهم لانهم يقولون بان الزمان
لا نهاية له واعلم ان الحركة اما مستقيمة كحركة السهم حيث
رميه وهي عندهم لا تدوم وحركة مستديرة كحركة الدولاب
وهي عندهم دائمة اذا علمت هذا فاعلم ان الافلاك عندهم
كرية تتحرك دائما على الاستدارة لان فيها بزعمهم مبدا ميل
مستدير قد طبعت عليه وهو العلة في دوامها لا انها بالذات
لا تتخلف قوله وامتناع الخرق والالتيام عليها اي على السموات
وانما امتنع الخرق والالتيام عليها كما في المايع اذا دخلت
فيه خشبة ثم اخرجت لانهم يقولون بان الافلاك قديمة
مادة وصورة وشكلا والتغير امارة الحدوث الذي هو ضد
القدم والحق امكان الخرق والالتيام عليها كما في الاجسام

السفلية لانه يجوز على كل من الاجسام ما يجوز على الآخر
قوله والعرض ما لا يقوم بذاته اي ممكن لا يقوم بذاته
فما واقعة على ممكن بقرينة جعله من اقسام العالم وقوله
بل بغيره اي بل يقوم بغيره وهو بيان لقوله لا يقوم بذاته
وتوضيح له قوله بان يكون تابعا له في التحيز اي بان
يكون تابعا لذلك الغير في التحيز فيكون العرض متحيزا بتحيز
غيره لا بذاته وقوله او مختصا به اختصاص الناعت
بالمنعوت اي او يكون مختصا بذلك الغير اختصاصا كاختصاص
الناعت الذي هو القائم بالغير بالمنعوت الذي هو ذلك الغير
واو في كلامه لحكاية الخلاف كما اشار اليه بقوله على ما سبق
فان المعنى على ما سبق من الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة
في تفسير القيام بالغير فالتفسير الاول للمتكلمين والثاني
للفلاسفة لكن المتكلمون وان اشتهر عنهم الاول لا يمتنعون
من تفسيره باختصاص الناعت بالمنعوت فيشمل صفاته
تعالى كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال والمتكلمون
لا يقولون بكون الصفات اعراضا ولا بكونها حالة في
الذات بل قايمة بها بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت
قوله لا بمعنى انه الخ عطف على قوله بان يكون الخ فكانه
قال فيفسر القيام بالغير بهذا المعنى لا بمعنى انه الخ وقوله
على ما وهم اي على ما وهم فيه بعضهم حيث فسر القيام
بالغير بذلك المعنى وقوله فان ذلك انما يكون في بعض الاعراض
اي فان القيام بالغير بهذا المعنى انما يكون متحققا في بعض
الاعراض لا في كلها فيكون التعريف غير جامع لخروج ما عدا
هذا

هذا البعض عنه والمراد بالبعض المذكور الاعراض النسبية
التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها وهي الفعل والانفعال والا — ضافة
والملك والوضع والاين والمتى والمراد بما عدا هذا البعض
الكيف والكم فان تعقلهما لا يتوقف على تعقل المحل
والحاصل ان العرض عند الحكماء تسعة اقسام
وهذه التسعة مع الجوهر هي جملة المقولات العشرة المشهورة
وقد نظمها بعضهم بقوله

الجوهر الكم كيف والمضاف متى ... اين ووضع له ان ينفعل فعلا

وقد مثل لها بعضهم بقوله

زيد الطويل الازرق بن مالك ... في بيته الامس كان متكي
بيده غصن لواه فالتوى ... فهذه عشر مقولات سوى

زيد اشارة لمقولة الجوهر والطويل اشارة لمقولة الكم
وهو عرض يقبل القسمة في محله باعتبار ذاته ولا يتوقف
تعقله على امر خارج عنه والازرق اشارة لمقولة الكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة واللاقسمة بحسب ذاته ولا يتوقف
تعقله على امر خارج عنه وابن مالك اشارة لمقولة الاضافة
وهي نسبة تعرض للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة
والبنوة وفي بيته اشارة لمقولة الاين وهو حصول الشيء
في المكان الذي يخصه وقد يقال لكونه في البلد او في
الدار مجازا وسمي ذلك بالاين لانه يقع في جواب اين هو
وبالامس اشارة لمقولة المتى وهو حصول الشيء في الز — مان
وسمي بالمتى لانه يقع في جواب متى وكان متكي اشارة
لمقولة الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض

اجزائه الي بعض واعتبار نسبة تلك الاجزا الي الامور
الخارجية كالحجرة والارض ونحو ذلك وبيده غصن
اشارة الي مقولة الملك وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
ما يحيط به او ببعض اجزائه وينتقل بانتقاله ولواه اشارة
الي مقولة الفعل وهو تاثير الشي في غيره ما دام يؤثر
وفالتوي اشارة الي مقولة الانفعال وهو تاثر الشي
بالغير ما دام يتاثر فالاثر الباقي بعد الفعل والانفعال
كالسخونة والبرودة عقب التسخين والتبريد ليسا من
الفعل ولا من الانفعال وانما هو من الكيف ولم تقم
الحكما علي الحصر في هذه العشرة برهانا وانما عمدتهم فيه
الاستقرا قوله ويحدث في الاجسام والجواهر معطوف علي
قوله لا يقوم بذاته علي القول بانه من تمام التعريف او
مستانف علي القول بانه ليس من تمام التعريف والمراد بالاجسام
الجواهر المركبة وبالجواهر البسائط التي هي الجواهر الفردة
قوله قيل هو من تمام التعريف اي وقيل ليس من تمام
التعريف اما الخروج صفات الله التي احترز به عنها بلفظ ما في
قوله ما لا يقوم بذاته لانها عبارة عن الممكن بقرينة ان الكلام
في اقسام العالم وكل ممكن حادث والصفات قديمة فتكون
خارجة من اول الامر واما لانها عرض ضرورة انها ممكنة
في ذاتها واجبة لاجل الذات علي طريقة الاعاجم وليس كل
ممكن حادثا علي هذه الطريقة لكن لا يخفى من البشاعة ما في ذلك صح
وعليه فلا يصح اخراجها من التعريف قوله احترازا عن
صفات الله تعالي اي لانه لو لم يجعل من تمام التعريف
لا خلت

لا خلت فيه مع انها ليست من العرض فيكون التعريف غير مانع فلذلك
احترز عنها بذلك وصار التعريف مانعا قوله كالالوان الخ
قد مثل المص للعرض باربعة امثلة وقدم الالوان اهتماما بها
لانكار القدما وجودها قوله واصولها الخ المراد باصولها
الالوان البسيطة التي لم تتركب من لونين فاكثر والمراد بالفروع
الالوان المتولدة عن تلك الاصول لكونها متركبة منها وقوله
قيل البياض والسواد اي قيل هي البياض الذي هو لون
مفرق للبصر والسواد الذي هو لون غير مفرق للبصر وعلي
هذا القيل فاصولها اثنان فقط هما البياض والسواد وقوله
وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا اي وقيل هي الحمرة والخضرة
والصفرة كالبياض والسواد وعلي هذا القيل فاصولها خمسة
الحمرة والخضرة والصفرة والبياض والسواد وقوله والبواقي
بالتركيب اي والبواقي منها يحصل بالتركيب من السواد والبياض
علي الاول ومن الخمسة المذكورة علي الثاني لكن التركيب علي
وجوه مختلفة مثلا اذا اجتمع البياض والسواد فان غلب
البياض علي السواد حصل الغبرة وان حصل السواد علي
البياض حصل العودية واذا خالط الخضرة بياض حصل
الزنجارية واذا خالط الخضرة سواد حصل الكراثية وعلي
هذا قياس سائر الالوان المختلفة وعلي كل من هذين القولين
فالالوان اصول وفروع وقيل جميع الالوان اصول
فكل لون اصل ليس مركبا من لونين آخرين وقال صاحب
المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا بغير
لاحتمال ان يكون من البواقي الوان بسايط من غير تركيب

قوله والاكوان اختلف فيها فقيل هي محسوسة بالضرورة
ومن انكرها فقد كابر حسه وقيل هي غير محسوسة لانا ندرك هذا
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وانما نشاهد المجتمع
والمفترق والمتحرك والساكن وهذا هو الحق ولهذا اختلف
في كونها وجودية او امور اعتبارية والحق الثاني قوله وهي نحو
هذه الاكوان الاربعة هي اقسام الاين ووجه الحصر فيها ان
الكون هو حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى
جوهر آخر اولا والاول ان كان بحيث يمكن ان لا يتخلل بينه
وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فالاجتماع وان كان بحيث يمكن ان
يتخلل بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فالافتراق والثاني
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة وان كان مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز فسكون واورد على حصر الثاني في الحركة والسكون
الحصول في الحيز غير المسبوق بحصول اصلا كالحصول في
الحيز آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون ولذلك
جعل بعضهم الثاني ثلاثة اقسام حركة وسكون ولا حركة ولا
سكون والتزم ان الاكوان خمسة وبعضهم ادرج ذلك الحصول
في السكون حيث لم يعتبر فيه قيد المسبوقية تقليلا
للاقسام قوله والطعوم لا نزاع في ان الطعوم من
المحسوسات بحاسة الذوق وهي جمع طعم بفتح الطا وهي
الكيفية المذوقة واما الطعم بضمها فهو المطعوم كالطعام
قوله وانواعها اي الاصلية بقرينة قوله ويتركب منها
انواع لا تحصى وقوله تسعة اي بحكم الاستقرا ووجه الحصر
ان الفلاسفة يقولون ان الطعوم كيفيات تحدث
بتاثير الفاعل الحار او البارد او المعتدل بين الحرارة والبرودة
في الجسم

في الجسم القابل لها الكثيف او اللطيف او المعتدل بين الكثافة
واللطافة فاقسام الفاعل ثلاثة لانه اما حار او بارد او
معتدل واقسام القابل ثلاثة ايضا لانه اما كثيف او لطيف او
معتدل واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل
العدد المذكور فاذا كان الفاعل حارا فان كان القابل
كثيفا حدثت المرارة وان كان القابل لطيفا حدثت الحرافة
وان كان القابل معتدلا حدثت الملوحة واذا كان
الفاعل باردا فان كان القابل كثيفا حدثت العفوصة وان
كان القابل لطيفا حدثت الحموضة وان كان القابل معتدلا
حدث القبض واذا كان الفاعل معتدلا فان كان القابل
كثيفا حدثت الحلاوة وان كان القابل لطيفا حدثت
الدسومة وان كان القابل معتدلا حدثت التفاهة هذا
والحق مذهب اهل السنة وهو ان الموجد لتلك الكيفيات
هو المولى عز وجل والامور المذكورة اسباب عادية اذا وجدت
اوجد الله عندها تلك الكيفيات كما جرت بذلك عادته
تعالى قوله وهي المرارة هي كيفية غير ملايمة للطبع
جدا وذلك مثل كيفية الصبر والحنظل وقوله والحرافة هي
كيفية غير ملايمة للطبع لكنها دون المرارة في عدم الملايمة وذلك
مثل كيفية حب الرشاد والسكنجبيل وقوله والملوحة هي
كيفية غير ملايمة للطبع لكنها دون المرارة وفوق الحرافة في عدم
الملايمة وذلك مثل كيفية الملح والطعام المالح وكان الاولى
تاخير الحرافة عن الملوحة لما علمت من ان الملوحة دون المرارة
وفوق الحرافة وقوله والعفوصة هي كيفية غير ملايمة للطبع

لكنها دون الحرافة في عدم الملايمة وذلك مثل كيفية العفص
وحب الحرمل. وقوله والقبض هو كيفية غير ملايمة للطبع
لكنها دون العفوصة في عدم الملايمة وذلك مثل كيفية
العنب المخلل وقشر الرمان وقوله والحموضة هي كيفية غير ملايمة
للطبع لكنها دون القبض في عدم الملايمة وذلك مثل كيفية
الرمان الحامض وقوله والحلاوة هي كيفية ملايمة للطبع
غاية الملايمة وذلك مثل كيفية السكر والعسل وقوله والدسومة
هي كيفية ملايمة للطبع لكنها دون الحلاوة في الملايمة وذلك مثل
كيفية الشحم واللحم الدسم وقوله والتفاهة هي كيفية
ملايمة للطبع لكنها دون الحلاوة وفوق الدسومة في الملايمة
وذلك مثل كيفية الخبز واللحم غير الدسم وكان الاولى تاخير
الدسومة عن التفاهة لما علمت من ان التفاهة دون
الحلاوة وفوق الدسومة فتحصل ان الكيفيات
التسع بعضها غير ملايم للطبع وبعضها ملايم له فغير الملايم
الستة الاول وهي متفاوتة في عدم الملايمة فاعلاها المرارة
ثم الملوحة ثم الحرافة ثم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
والملايم الثلاثة الاخيرة وهي متفاوتة في الملايمة فاعلاها
الحلاوة ثم التفاهة ثم الدسومة قوله ثم يحصل بالتركيب
انواع لا تحصى اي ثم يحصل بسبب التركيب من هذه
التسعة التي هي بسايط انواع من الطعوم لا تحصى عددا
وقد يكون لتلك الانواع المركبة اسماء كالبشاعة فانها اسم
للطعم المركب من المرارة والقبض وذلك كطعم نوع من الدواء
يقال له الحضض بضم الضاد وفتحها وهو صمغ شجرة وقد
لا يكون

لا يكون لها اسماء كطعم الباذنجان فانه مركب من المرارة والحرافة
والقبض وكطعم الهندبا فانه مركب من المرارة والتفاهة
وكطعم العسل المطبوخ فانه مركب من الحرافة والحلاوة قوله
والروايح لا يخفى ان منها ما هو ملايم للطبع كرايحة الورد
ومنها ما هو غير ملايم للطبع كرايحة الجيفة قوله غير صح
وانواعها كثيرة اي لا تحصى وقوله وليس لها اسماء مخصوصة
اي لانهم اكتفوا باضافتها الى محالها كرايحة المسك وبوصفها
كرايحة طيبة ونحو ذلك فلهذا لم يضعوا لها اسماء مخصوصة
قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان اي من الالوان والطعوم
والروايح وقوله لا يعرض الا للاجسام اي دون الجواهر
الفردة وغرضه بذلك الاعتراض على المصنف حيث افاد كلامه
ان ما عدا الاكوان يعرض لكل من الاجسام والجواهر ورد هذا
الاعتراض بما ذكره في شرح التجريد من ان الاعراض المحسوسة
باحدى الحواس لا تحتاج في وجودها الى اكثر من جوهر
واحد عند المتكلمين اذ وجودها عندهم غير مشروط بالمزاج ج
والتركيب بخلافه عند الفلاسفة وح فما افاده كلام المص
من ان ما عدا الاكوان يعرض لكل من الاجسام والجواهر صحيح
لا اعتراض عليه ولعل ما قاله الش في هذا الكتاب
رأي له او مذهب لبعضهم وجمع بينهما بعض الافاضل بان
المذكور في شرح التجريد محمول على الامكان اذ يمكن وجود
الاعراض المحسوسة في الجواهر الفردة وان لم يقع وما
قاله الش محمول على الوقوع اذ لم تجر عادته تعالى بخلق الاعراض
المحسوسة في الجواهر الفردة وان كان يمكن وجودها فيها

فلا منافاة بينهما قوله واذا تقرران العالم اعيان واعراض اي
كما تقدم في قول المص اذ هو اي العالم اعيان واعراض
وقوله والاعيان اجسام وجواهر اي كما تقدم في قوله
وهو اي العين اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر
وقوله فنقول الكل حادث اي فنقول في اتمام دليل حدوث
العالم الذي ادعاه المص كل من الاعراض والاعيان بقسميها
حادث وهذا اشارة الي كبري الدليل وتقدمت الاشارة
الي الصغري في قول المص اذ هو اي العالم اعيان واعراض وانما
ذكرها الش هنا ليرتب عليها الكبري ولما كانت تلك الكبري
نظرية اثبتها بالدليل حيث قال اما الاعراض الخ وهذا هو
الذي وعد به في قوله سابقا لما سنبين كما مر التنبيه عليه
قوله اما الاعراض فبعضها الخ اي اما الاعراض فحدوث
بعضها الخ ولك ان تستدل علي حدوث الاعراض بان العرض
لا يبقي زمانين لكنه مسلك خاص بالاشعري غير تام عند غيره
فلذلك تركه الش هنا وقد اشار اليه في بيان حدوث الحركة
والسكون بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير
باقية وقوله بالمشاهدة لو قال بالاحساس لكان اولي لشموله
ح للاحساس بغير البصر من الحواس واذا كان حدوث
بعضها بالمشاهدة كان ضروريا فلا يحتاج الي دليل قوله كالحركة
بعد السكون اي كالحركة الكاينة بعد السكون وقوله والضوء
بعد الظلمة اي والضوء الكاين بعد الظلمة وقوله والسواد
بعد البياض اي والسواد الكاين بعد البياض فكل من الحركة والضوء
والسواد حدوثه بالمشاهدة قوله وبعضها بالدليل اي
وحدوث

وحدوث بعضها بالدليل العقلي وقوله وهو طريان العدم اي
والدليل الذي ثبت به حدوث ذلك البعض طريان العدم
عليه ونظم الدليل هكذا هذا البعض طرا عليه العدم وكلما
طرا عليه العدم فهو حادث ولما كان طريان العدم هو
الحد الوسط الذي هو جهة الدلالة جعله هو الدليل والمراد
طريان العدم بالفعل لا جوازه كما يدل عليه كلامه في البحث
الثاني قوله كما في اضداد ذلك اي لطريان العدم الكاين
في اضداد ذلك المذكور من الحركة بعد السكون والضوء بعد
الظلمة والسواد بعد البياض فبوجود الحركة بعد السكون
طرا العدم علي السكون وبوجود الضوء بعد الظلمة طرا العدم
علي الظلمة وبوجود السواد بعد البياض طرا العدم علي
البياض قوله فان القدم ينافي العدم علة لكون طريان
العدم يدل علي الحدوث وهو في الحقيقة علة للكبري القايلة
وكلما طرا عليه العدم فهو حادث وقوله لان القدم الخ علة لكون
القدم ينافي العدم وقوله ان كان واجبا لذاته فظ اي ان كان
وجوب وجوده لذاته لا لغيره فظاهر ان قدمه ينافي
عدمه لان قدمه لذاته وما ثبت للذات لا يزول والموجب
واجب لذاته اتفاقا واما صفاته الذاتية فهي واجبة لذاتها
عند الامام السنوسي ومن تبعه وهو المذهب الحق وواجبة
لغيرها ممكنة لذاتها عند الفخر والش تابع له قوله والا لزم
استناده اليه بطريق الايجاب اي والا يكن القديم واجبا
لذاته بان كان واجبا لغيره لزم استناده الي الواجب لذاته
بطريق التعليل وفي ذلك اشارة الي صغري قياس من الشكل

الاول وسيذكره بقوله والمستند الي الموجب القديم
قديم ونظم القياس هكذا الواجب لغيره مستند الي
الموجب القديم وكل مستند الي الموجب القديم قديم وقد
علل الشارح الصغري بقوله اذ الصادر عن الشي الخ والكبري
بقوله ضرورة امتناع الخ قوله اذ الصادر عن الشي
بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة علة لقوله
لزم استناده اليه بطريق الايجاب فكانه قال وانما لزم استناده
اليه بطريق الايجاب لا بالقصد والاختيار لان الصادر
عن الشي بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة اذ لو لم
يكن حادثا للزم القصد الي ايجاد الموجود والقصد الي
ايجاد الموجود ممتنع بديهة لما يلزم عليه من تحصيل
الحاصل واعترض بانه يجوز ان يكون تقدم
القصد الكامل وهو الذي لا يتوقف علي مباشرة اسباب
وتناول الات ولا يكون الا للواجب تعالي علي الايجاد
بحسب الذات في التعقل لا بحسب الزمان كتقدم الايجاد
علي الوجود فانه بحسب الذات في التعقل لا بحسب الزمان
وح فيجوز مقارنته للوجود زمانا وان كان فيه القصد
الي ايجاد الموجد بهذا الايجاد لان ذلك غير محال والمحال
هو القصد الي ايجاد الموجد بوجود قبل هذا الايجاد لما
يلزم عليه من تحصيل الحاصل كما تقدم بخلاف القصد
الناقص وهو الذي يتوقف علي مباشرة اسباب وتناول
الات ولا يكون الا لغيره تعالي فانه تقدم علي الايجاد
بحسب الذات والزمان ضرورة انه يحتاج في حصول
المقصود الي مباشرة الاسباب واستعمال الالات وبالجملة
فالقصد

فالقصد ان كان كافيا في حصول المقصود يكون تقدمه
علي ايجاده بحسب الذات لا الزمان فلا يلزم ان يكون
ما صدر عنه حادثا وان لم يكن كافيا في حصول المقصود
يكون تقدمه علي ايجاده بحسب الذات والزمان فيلزم ان
يكون ما صدر عنه حادثا قوله والمستند الي الموجب
القديم قديم اي والمستند الي المؤثر بطريق الايجاب
القديم وهو الواجب لذاته مستمر لا يطرا عليه عدم فالمراد
بالقديم هنا مستمر الوجود الذي لا يطرا عليه العدم وليس
المراد به الذي لم يسبقه العدم لان الكلام في طريان
العدم فانه هو الدليل علي حدوث البعض الاخر من الاعراض
فان قيل المستند الي الموجب القديم يجوز ان
يستند اليه بتوسط شروط حادثة علي سبيل التعاقب
لا الي نهاية في جانب الماضي مع النهاية في جانب
المستقبل وح فلا يلزم قدمه اي استمراره لجواز ان يطرا
عليه العدم بان ينتهي جميع شروطه ويعقبها شي
اخر لا يكون شرطا لوجوده مثلا اذا فرضنا ان كون زيد
صادرا عن الموجب القديم بتوسط حركات الفلك الحادثة
المتعاقبة الي غير نهاية في جانب الماضي مع النهاية في
جانب المستقبل بان كان لها حد معين تنتهي الطوفان
مثلا وح فلا يلزم قدمه اي استمراره لجواز ان يطرا عليه
العدم بان ينتهي جميع الحركات التي هي شروط لوجوده
ويعقبها حركة اخري ليست من شروط وجوده اجيب
بان عدم تناهي الامور الموجودة يبطله برهان التطبيق

علي ما سيجيء ان شاء الله تعالى نعم يرد ان يقال
يجوز ان تكون القديم المستند الي الموجب القديم
مستندا اليه بتوسط اشتراط امر عدمي كعدم شيء حادث
مثلا وعند وجود ذلك الشيء الحادث يزول المستند
لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة مثلا اذا فرضنا ان
يكون زيد صادرا من الموجب القديم بتوسط اشتراط عدم
عمرو فعند وجود عمرو يزول المستند لزوال شرطه وهو
عدم عمرو لا لزوال علته القديمة واجاب بعض
الفضلاء عن هذا الايراد بان ذلك الامر العدمي لا يخلو اما
ان يستند الي الموجب القديم بلا واسطة او بواسطة
امور عدمية لا الي نهاية وايما كان يمتنع زوال الحادث
اما علي الاول فظ واما علي الثاني فلان زواله لا يتصور
الا بزوال تلك الامور العدمية التي لا نهاية لها وزوالها
يستلزم وجود امور لا نهاية لها وهو باطل ببرهان
التطبيق وبحث فيه العلامة عبد الحكيم بان تلك
الامور العدمية يجوز ان تكون اعداما للاضافات
الاعتبارية فزوالها لا يستلزم وجود امور لا نهاية لها
قوله ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة اي
لضرورة امتناع تخلف المعلول الذي هو المستند الي الموجب
القديم عن العلة التامة التي هي الموجب القديم فما دامت
العلة التامة موجودة فالمعلول موجود لان تخلف المعلول
عن علته التامة ممتنع بالضرورة بخلاف تخلف المعلول
عن علته الناقصة فانه جائز قوله واما الاعيان
اي

اي بقسيميها اعني الاجسام والجواهر وقوله فلانها لا تخلو
الخ اي فحدوثها ثابت لانها لا تخلو الخ واشار بذلك الي
قياس من الشكل الاول نظمه هكذا الاعيان لا تخلو عن
الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ولما كانت كل من المقدمة الصغري والكبري نظريا اثبته
بالدليل حيث قال اما المقدمة الاولي فلانها الخ واما المقدمة
الثانية فلان الخ قوله عن الحوادث اي التي هي الاعراض القا يمة
بها قوله وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ونتيجة
ذلك القياس محذوفة وهي ان الاعيان حادثة قوله
اما المقدمة الاولي اي القائلة الاعيان لا تخلو عن الحوادث
وقوله فلانها لا تخلو الخ اي فثابتة لانها لا تخلو الخ واشار
بذلك الي قياس من الشكل الاول منتج للمقدمة الاولي نظمه
هكذا الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا يخلو
عنهما لا يخلو عن الحوادث ونتيجته ان الاعيان لا تخلو
عن الحوادث وهذه النتيجة عين المقدمة الاولي فذكر الم
الصغري وحذف الكبري ولما كانت صغري هذا
القياس مشتملة علي امرين الاول عدم الخلو عنهما الثاني حدو ثهما
وكان كل من الامرين يحتاج الي البيان بين الامر الاول بقوله
اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم الخ والامر الثاني بقوله واما
حدوثهما فلانهما الخ لكن فيان الامر الثاني قد تقدم بيانه عند
بيان حدوث الاعراض الا انه يقال ان ما تقدم لم يثبت
حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف بما ثبت
حدوثهما بما ياتي قوله عن الحركة والسكون اي علي سبيل البدل

اذ لا يتاتى اجتماعهما وقوله وهما حادثان اي والحال
انهما حادثان فالجملة حالية قوله اما عدم الخلو عنهما
اي اما خلو الاعيان عن الحركة والسكون وقوله فلان
الجسم والجوهر لا يخلو الخ اي فثابت لان الجسم والجوهر
الفردا الذين تنقسم اليهما الاعيان لا يخلو كل منهما
الخ وقوله عن الكون في حيز اي عن الحصول والاستقرار
في حيز اي قدر من الفراغ وهذا الكون في الحيز اما حركة
واما سكون كما اشار اليه بقوله فان كان مسبوقا
الخ فهو تفصيل له قوله فان كان مسبوقا بكون آخر
في ذلك الحيز بعينه اي فان كان ذلك الكون المتحقق
في حيز مسبوقا بكون آخر متحقق في ذلك الحيز بعينه
الذي تحقق فيه الكون الثاني وقوله فهو ساكن اي
فكل من الجسم والجوهر ساكن وكان الاولى ان يقول
فهو سكون اي فالكون المذكور سكون لانه
بصدد بيان السكون وقوله وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر اي وان لم يكن
ذلك الكون المتحقق في حيز مسبوقا بكون آخر متحقق
في ذلك الحيز بعينه الذي تحقق فيه الكون الثاني بان كان
مسبوقا بكون آخر متحقق في حيز آخر غير الذي تحقق فيه
الكون الثاني وقوله فمتحرك اي فكل من الجسم والجوهر
متحرك وكان الاولى ان يقول فحركة اي فالكون المذكور
حركة لانه بصدد بيان الحركة ولو قيل فان كان مسبوقا
بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن

الحدوث

الحدوث الآتي في قوله فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا الخ
لانه ح يكون داخلا في السكون فان معنى قوله والا فسكون
وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر بان كان غير مسبوق
اصلا كما في آن الحدوث او كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه فسكون في الصورتين هذا ولكن يرد عليه
انه يلزم ح عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف
العرف واللغة فلذا اخرجه الش عنهما قوله وهذا معنى
قولهم الخ اي هذا الذي يفهم مما تقدم من ان الحركة هي الكون
في حيز بشرط ان يسبقه كون آخر في حيز آخر والسكون
هو الكون في حيز بشرط ان يسبقه كون آخر في ذلك الحيز
بعينه هو معنى قولهم الخ فليس المراد منه ما هو ظاهره من
ان كلا من الحركة والسكون مركب من الكونين حتى يكون
الكون السابق جزءا من الحركة او من السكون بل المراد منه
ان كلا منهما بسيط فارادوا بقولهم الحركة كونان في آنين
في مكانين انها الكون في حيز بشرط ان يسبقه كون
آخر في حيز آخر وارادوا بقولهم السكون كونان في آنين
في مكان واحد انه الكون في حيز بشرط ان يسبقه كون
آخر في ذلك الحيز بعينه فتسامحوا حيث جعلوا الكون
السابق شطرا من كل من الحركة والسكون مع انه شرط
فيهما قوله الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد قد عرفت ان ظاهره ان كلا
من الحركة والسكون مركب من الكونين ويرد على ظاهره المذكور
ان ما حدث في مكان واستقر فيه آنين وانتقل الى مكان

آخر في الآن الثالث لزم ان يكون كونه في الآن الثاني جزأ من
الحركة والسكون معًا فان هذا الكون مع الكون الاول يكون
سكونا لانه يصدق عليهما انهما كونان في آنين في مكان واحد
ومع الكون الثالث يكون حركة لانه يصدق عليهما انهما كونان
في آنين في مكانين فلا يمتاز كل منهما عن الآخر في الذات بحسب
الوجود الخارجي لانه يلزم من ذلك ان يكون الشيء في الآن
الثاني متصفا بالحركة والسكون معًا وهذا مما لا يقول به
احد والحق ان الحركة كون اول في مكان ثاني والمراد بالمكان
الثاني ما عدا المكان الاول فيشمل الثالث وما فوقه
والسكون كون ثاني في مكان اول والمراد بالكون الثاني في المكان ثاني صح
الاول ما عدا الكون الاول الذي يكون في غير المكان الاول
فلذلك حمل الشارح قولهم المذكور على خلاف ظاهره وما ذكره
من ان الحركة كون اول في مكان ثاني والسكون كون ثاني
في مكان اول ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات
على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض
اذ حينئذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول
ببقائها ففيه اشكال لانه لا معنى للاولية والثانوية
على تقدير بقاء الاكوان كما ان في قولهم الحركة كونان الخ
اشكالا على القول ببقائها لعدم اجتماع الكونين في الوجود
اذ الموجود كون واحد مستمر اللهم الا ان يفرض الكون تعدد صح
بتعدد الازمنة المتتابعة والتحقيق على القول المذكور ان
الحركة كون في آنين في مكان واحد قوله فان قيل يجوز ان
لا يكون الخ وارد على ما افاده الترديد السابق من حصر الجسم
والجوهر

والجوهر في الساكن والمتحرك وحاصله انكم قد اعتبرتم
في الكون في حيز الذي لا يخلو عنه الجسم والجوهر ان يكون
مسبوقا بكون آخر اما في ذلك الحيز واما في حيز آخر مع انه يجوز
ان لا يكون ذلك الكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن
الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا وح تكون المقدمة
القائلة الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون غير تامة واذا لم
تتم هذه المقدمة لم يتم الدليل المنتج للمقدمة الاولى من دليل
حدوث الاعيان قوله بكون آخر اصلا اي لا في ذلك الحيز
بعينه ولا في حيز آخر قوله كما في آن الحدوث اي كالكون
الكائن في وقت حدوث الجسم والجوهر فانه ليس مسبوقا
بكون آخر اصلا بل مسبوقا بالعدم قوله فلا يكون متحركا
اي فلا يكون كل من الجسم والجوهر متحركا لعدم المسبوقية
بكون آخر في حيز آخر كما هو شرط الحركة وقوله كما لا يكون
ساكنا اي كما لا يكون كل من الجسم والجوهر ساكنا لعدم المسبوقية
بكون آخر في ذلك الحيز كما هو شرط السكون وانما جعل انتفا
كونه ساكنا مشبها به حيث قال كما لا يكون ساكنا لان انتفاء
كونه ساكنا اظهر من انتفا كونه متحركا اذ الكون الذي في آن
كون صح الحدوث كون اول فلا يتوهم كل من الجسم والجوهر المتصف
به ساكنا لقولهم كونه متحركا لان السكون كون ثان والحركة كون
اول فاين هذا الكون من السكون في شيء قوله قلنا اي في
الجواب عن هذا السؤال وقوله هذا المنع لا يضرنا هذا جواب
بتسليم المنع وقوله على ان الكلام الخ جواب بمنع المنع
فكان الاولى ان يقدم الجواب الثاني على الجواب الاول لان

الجواب بالمنع يقدم علي الجواب بالتسليم وحاصل الجواب
الاول ان منع حصر كل من الجسم والجوهر في المتحرك والساكن
لا يضرنا في مدعانا الذي نحن بصدد الاستدلال عليه وهو
حدوث الاعيان لما فيه من تسليم المدعي الذي هو الحدوث
حيث قال المعترض كما في آن الحدوث فان فيه اعترافا بالحدوث
وحاصل الجواب الثاني ان كلامنا في هذا المقام في
الاجسام التي تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان لا في الاجسام التي لم تتعدد فيها الاكوان ولم تتجدد
عليها الاعصار والازمان لان حدوثها مشاهد فلا يحتاج
الي دليل وح فلا يرد السؤال من اصله **قوله** لما فيه من تسليم
المدعي اي لما في هذا المنع من تسليم مدعانا وهو حدوث
الاعيان وانما كان فيه تسليم المدعي للاعتراف فيه بالحدوث
حيث قال فيه كما في آن الحدوث **قوله** على ان الكلام اي
ولنجر على ان الكلام وقوله في الاجسام اي والجواهر كما يعلم
من سياق الكلام وكان الاولى ان يزيدها وقوله التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان اي لان حدوثها هو الذي يحتاج لدليل
بخلاف التي لم تتعدد فيها الاكوان ولم تتجدد عليها الاعصار
والازمان فان حدوثها مشاهد فلا يحتاج الي دليل وعطف
الازمان علي الاعصار عطف تفسير **قوله** واما حدوثهما
اي واما حدوث الحركة والسكون وقوله فلانهما الخ اي
فثابت لانهما الخ وقوله من الاعراض اي لانهما من الاكوان
وهي من الاعراض علي احد القولين كما تقدم وقوله وهي
غير باقية

غير باقية اي بنا علي ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انها
لا تبقى زمانين لان البقا معنى وجودي فلو كانت باقية للزم
عليه قيام المعنى بالمعنى وهذا مبني كما ترى علي ان البقاء
صفة وجودية والحق انه صفة سلبية والصفة السلبية
تقوم بالمعنى فتكون الاعراض باقية ولو قال الخ بدل
قوله وهي غير باقية وقد ثبت فيما سبق حدوثها لكان كافيا
وهذا الدليل عام في كل من الحركة والسكون وقد ذكر بعده
دليلين خاصين بالحركة ودليلا خاصا بالسكون **قوله** ولان
ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الي حال تقتضي
المسبوقية بالغير اي ولان ماهية الحركة التي هي الكون
في حيز بشرط ان يسبقه كون آخر في حيز آخر لما في تلك
الماهية من الانتقال بطريق اللزوم من حال وهو الكون
السابق الي حال وهو الكون المسبوق تقتضي هذه الماهية
مسبوقية الحركة بالغير الذي هو الكون السابق سبقا زمانيا
بحيث لا يجامع فيه المتاخر المتقدم وقوله والازلية تنافيها
اي والازلية تنافي المسبوقية بالغير لان الازلية عدم الاولية
وعدم الاولية يستلزم عدم المسبوقية بالغير واذا كانت الاز لية
تنافي المسبوقية بالغير فلا تكون الحركة ازلية لان المسبوقية بالغير
لازمة لها واذا انتفى كونها ازلية ثبت حدوثها وهو المطلوب
قوله ولان كل حركة فهي علي التقضي وعدم الاستقرار اي
ولان كل حركة فهي كائنة علي التقضي بالانعدام وعلي عدم
الاستقرار لزوالها بالسكون الذي يعقبها اذ هي الكون في
غير المكان الاول ويعقبه الكون الثاني وهو سكون واذا كا نت

علي النقضي بالانعدام وعلي عدم الاستقرار لزوالها بالسكون
الذي يعقبها كانت حادثة لان النقضي بالانعدام وعدم
الاستقرار ينافي القدم قوله وكل سكون فهو جايز الزوال
اي وكل سكون فهو جايز العدم وهذه صغري الدليل
واشار الي كبراه بقوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع
قدمه ونظمه هكذا كل سكون فهو جايز العدم وكلما كان
كذلك يمتنع قدمه ينتج ان السكون يمتنع قدمه فيكون
حادثا فان قيل جواز العدم لا يستلزم وقوعه
لجواز ان لا يخرج من القوة الي الفعل فيجوز ان يوجد
سكون مستمر الي الابد مع كونه جايز الزوال في نفسه
اجيب بان جواز العدم وان لم يستلزم وقوعه
لكنه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافي العدم مطلقا
اي جايزا او واقعا وبه يتم المقصود الذي هو حدوث
السكون قوله لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
دليل للصغري القايلة كل سكون فهو جايز الزوال
قوله وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فيه
ان الذي عرف مما سبق ان ما ينعدم بالفعل يمتنع قدمه
لا ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه لان ما سبق في طريان
العدم بالفعل لا بالقوة الدافع يقال ان ذلك عرف مما
سبق بطريق اللزوم لانه يلزم من كون القدم ينافي
وقوع العدم كونه ينافي جوازه فانه لا جواز للشي مع
ثبوت ما ينافيه قوله واما المقدمة الثانية اي
القايلة وكلما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقوله فلان
ما لا يخلو

ما لا يخلو الخ اي فثابت لانه ما لا يخلو الخ وقوله عن الحوادث
اي التي هي الاعراض وقوله لو ثبت في الازل لزم ثبوت
الحادث في الازل هذه شرطية وقوله وهو محال في قوة
الاستثنائية ونظم القياس هكذا لو ثبت ما لا يخلو عن
الحوادث في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل لكن
التالي محال فما ادي اليه وهو ثبوت ما لا يخلو عن الحوادث
في الازل محال واذا كان ثبوته في الازل محالا كان
حادثا قوله وههنا ابحاث اي وفي هذا المقام الذي
هو مقام اثبات حدوث الاعيان ابحاث اربعة كما يعلم
من كلامه بعد قوله الاول اي البحث الاول وهو وارد
علي انحصار العين في الجسم والجوهر وحاصله منع
الانحصار المذكور وح فحدوث الاجسام والجواهر
لا يستلزم حدوث غيرهما مع ان المدعي حدوث العالم
بجميع اجزائه قوله لا دليل علي انحصار الاعيان الخ اي
لا دليل تاما علي انحصار الاعيان الخ فالمنفي الدليل
التام لا مطلق الدليل والا فهناك ادلة علي ذلك منها
انه لو كان هناك مجرد لشارك الباري تعالي في التجرد عن
المادة وح فلا بد ان يمتاز سبحانه وتعالي عنه بقيد اخر
غير التجرد فيلزم التركيب في ذاته تعالي مما به الاشتراك وما
به الامتياز والتركيب مستلزم للحدوث وهو محال علي
الله تعا فجميع ما ادي اليه محال وهذا الدليل ليس بشي
لان الاشتراك في العوارض التي هي الامور العارضة
للذات خصوصا السلبية كالتجرد فانه امر عارض للذات

سلبي اذ المراد منه عدم التحيز لا يستلزم التركيب فانه يجوز
ان تشترك حقيقة بسيطة مع غيرها في العوارض على
انه لو سلم ان التجرد ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز ذاتي
ايضا لم لا يجوز ان يمتاز بتعين الذات العلية الذي هو
امر عدمي كما هو مذهب المتكلمين فانه عندهم امر اعتباري
وح فلا يلزم التركيب في ذاته تعالى ومنها ما قيل ان المجرد
لا دليل عليه وما لا دليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
ووجه عدم تمام هذا الدليل ان كبراه القائلة وما
لا دليل عليه يجب نفيه غير مسلمة لان الدليل ملزوم
للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز
ان يكون اللازم اعم من الملزوم ولذلك انتفى الدليل
الذي هو العالم في الازل ولم ينتف المدلول الذي هو
الباري تعالى وعلى تسليم كبراه المذكورة فصغراه القائلة
المجرد لا دليل عليه ممنوعة لانه ان اريد عدم الدليل
في نفس الامر فممنوع اذ لا اطلاع لنا على ما في نفس الامر وان
اريد عدم الدليل عندك فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان
يكون هناك دليل في نفس الامر وقولهم في الدليل والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
مردود بان عدم حصول الجبال الشاهقة معلوم
بالبداهة لا لانه لا دليل عليه والا لكان العلم به
استدلاليا مع كونه ضروريا قوله وانه يمتنع الخ اي
وعلى انه يمتنع الخ فهو عطف على انحصار من قبيل
عطف

عطف اللازم على الملزوم وقوله وجود ممكن اي من الاعيان
اخذا من قوله يقوم بذاته فهو احتراز عن الاعراض ولا يكون
ذلك الممكن جسما ولا جوهرا فردا اخذا من قوله ولا يكون
متحيزا اصلا فهو احتراز عن الاجسام والجواهر وقوله
كالعقول والنفوس مثال للممكن للممكن المذكور وقوله
المجردة اي عن المادة وعلائقها بالنسبة للعقول وعن
المادة دون علائقها بالنسبة للنفوس اذ العقول ليست
متعلقة بالجسم تعلق تدبير بل تعلق تاثير فقط بخلاف
النفوس فانها تتعلق به تعلق تدبير وتصرف قوله والجواب
ان المدعي الخ اي والجواب عن هذا البحث ان المدعي الخ
وحاصله انه منع الانحصار المذكور لا يضر لان
مدعانا حدوث ما ثبت وجوده دون ما لم يثبت وجوده
فطابق الدليل المدعى ومقتضى هذا الجواب ان العالم
على قسمين قسم ثبت وجوده وهذا القسم هو المدعى
حدوثه وقسم لم يثبت وجوده وهذا القسم لم ندع حدو ثه
ويرد على هذا انه لا قطع ح بانتفاء ذات قديمة غير ذاته
تعالى مع ان القطع بذلك واجب لكن لا يخفى ان القطع
المنفي انما هو القطع المستند للدليل العقلي لعدم وجدان
الدليل المذكور لا القطع المستند للشرع لان هذا القطع
مستفاد من الشرع فان الشرع المنقول تواترا دال على حدو ث
ما سوى الله تعالى قال الله تعالى وخلق كل شيء وقال
ايضا الله خالق كل شيء الى غير ذلك قوله وهو اي ما ثبت
وجوده من الممكنات وقوله الاعيان المتحيزة والاعراض

اي بخلاف الاعيان غير المتحيزة وح فحصر الاعيان في الجسم
والجوهر صحيح بالنسبة الي الاعيان التي ثبت وجودها
قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة اي كما ان ادلة
نفيها كذلك وقد تقدم بيانها واما ادلة وجودها فمنها
قولهم في الاستدلال علي وجود العقول ان الله واحد
من جميع الوجوه فلا يصدر عنه الا واحد بسيط وهو
العقل الاول ويصدر عن هذا العقل بقية العقول العشرة
علي الوجه الذي ذكرناه فيما سبق ووجه عدم تمام الدليل
ان انحصار الصادر عنه تعالي في واحد مبني علي انه
تعالي فاعل بطريق الايجاب والحق انه تعالي فاعل
بالاختيار فلا مانع من ان تتعدد اثاره وافعاله
ومنها ما قالوه في الاستدلال علي وجود النفس الانسانية
من ان النفس محل للعلم واذا كانت محلا للعلم فلا
جايز ان تكون عرضا لما يلزم من قيام العرض بالعرض فتعين
ان تكون جوهرا واذا كانت جوهرا فلا جايز ان
تكون جوهرا متحيزا اذ لو كانت كذلك لكانت متجزئة وح
فان قام العلم بشيء بكل جزء من اجزائه لزم انقسام العلم
بانقسام محله وان قام العلم بشيء بجزء والجهل بهذا
الشيء بجزء آخر لزم ان يكون الانسان عالما بالشيء جاهلا
به واذا لم يجز ان تكون جوهرا متحيزا كانت جوهرا مجردا
ووجه عدم تمام هذا الدليل انه لا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال فيه لجواز ان يكون حلوله فيه ليس
حلول السريان ومنها قولهم في الاستدلال علي وجود
النفوس

النفوس الفلكية ان حركة الفلك ليست طبعية ولا
قسرية لان الطبعية هي المطلوبة بالطبع والقسرية
هي التي علي خلاف الطبع ومثلوها بحركة النملة التي
تمشي علي العجلة في غير الجهة التي تمشي اليها العجلة
واذا لم تكن طبعية ولا قسرية تعين ان تكون ارادية
فيكون لها نفوس مجردة لان ارادتها ليست ناشئة عن
تخيل محض والا لامتنع دوامها علي نظام واحد ووجه
عدم تمام هذا الدليل انا نمنع كون التخيل لا ينتظم
لجواز ان يكون تخيل الفلك علي خلاف تخيلنا قوله علي
ما بين في المطولات وقد علمت منه ما يكفي في هذا
المقام قوله الثاني اي البحث الثاني وهو وارد
علي قوله في دليل حدوث الاعراض اما الاعراض
فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل وحاصله ان
الدليل اخص من المدعي لان المدعي حدوث
جميع الاعراض وما ذكره من الدليل لا يدل علي حدوث
جميعها قوله ان ما ذكر اي في دليل حدوث الاعراض
وقوله لا يدل علي حدوث جميع الاعراض اي وانما
يدل علي حدوث بعضها مع ان المدعي حدوث جميعها
فالدليل اخص من المدعي قوله اذ منها ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه اي اذ منها اعراض لم يدرك بالمشاهدة
حدوثها فليست كالحركة بعد السكون والضوء بعد
الظلمة والسواد بعد البياض فان هذه الاعراض
ادرك بالمشاهدة حدوثها وقوله ولا حدوث اضداده

اي ولم يدرك بالمشاهدة حدوث اضدادها تلك الاعراض
فليست كالسكون الذي وجدت الحركة بعده والظلمة التي
وجد الضوء بعدها والبياض الذي وجد بعده السواد
فانه هذه الاعراض ادرك بالمشاهدة حدوث اضدادها
قوله كالاعراض القائمة بالسماء مثال لما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده وقوله من الاشكال
اي الهيئات وقوله والامتدادات اي التي هي الطول والعرض
والعمق وقوله والاضواء اي كضوء الشمس وضوء القمر وضوء
ساير الكواكب وهذا كله بيان للاعراض القائمة بالسموات
قوله والجواب ان هذا الخ اي والجواب عن هذا البحث
ان هذا الخ وحاصله ان كون الدليل اخص من
المدعي لكونه لا يدل على حدوث جميع الاعراض لان
حدوث الاعيان الثابت بحدوث بعض الاعراض يستدعي
حدوث ساير الاعراض قوله غير مخل بالغرض اي غير
مضر في المقصود الذي هو بيان حدوث جميع الاعراض
كما علمت قوله لان حدوث الاعيان يستدعي
حدوث الاعراض اي لان حدوث الاعيان الثابت
بحدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون اللازمين
لجميع الاعيان يقتضي حدوث ساير الاعراض فحدوث
بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل على حدوث
الاعيان وحدوث البعض الآخر مدلول لحدوث الاعيان
ومن هذا التقرير ظهر لك ان كلام الشارح على تقدير
مضاف وليس على ظاهره من ان حدوث الاعيان
يستدعي

غير مخل بغرضنا الذي هو بيان حدوث جميع الاعراض صح صح

يستدعي حدوث جميع الاعراض لانه يلزم منه المصادرة
فان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون دليل على
حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث
جميع الاعراض ومن جملتها البعض الاول فيكون حدوث
ذلك البعض دليلا على نفسه هـ قال العلامة عبد الحكيم
وعندي انه لا حاجة الى تقدير ذلك المضاف لان
اللازم ان يكون حدوث ذلك البعض المعلوم بالمشاهدة
او بالدليل دليلاً على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائماً
بالاعيان الحادثة قح فلا مصادرة وعلم من ذلك كله
ان الشارح لو بين اولاً حدوث الحركة والسكون اللازمين
لجميع الاعيان حتى الافلاك والكواكب ثم بين حدوث
الاعيان بحدوث ما لا ينفك عنها من الاعراض كالحركة
والسكون ثم بين حدوث ساير الاعراض بحدوث
الاعيان لسقط البحث الثاني وجوابه قوله ضرورة
انها لا تقوم الا بها اي ضرورة ان الاعراض لا تقوم الا
بالاعيان فلو كانت قديمة لكانت سابقة عليها مع انه لا و جود
للعرض بدون محله قوله الثالث اي البحث الثالث
وهو وارد على قوله في بيان المقدمة الثانية فلان
ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث
في الازل وحاصله هو منع الشرطية قوله لان الازل
ليس عبارة عن وقت معين حتى يقال ان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل بل هو عبارة عن
عدم الاولية او عن استمرار الوجود الخ فان قيل اذا كان

الازل عبارة عما ذكر فكيف توصف الحركات الحادثة بالازلية
اذا كان الازل عبارة عما ذكر فكيف توصف عند الفلاسفة
مع انه ان كل حركة لها اول وليست مستمرة الوجود بل على
التقضي وعدم الاستقرار **اجاب الشارح** عن ذلك
بقوله ومعنى ازلية الحركات الخ واشار بذلك الى ان
وصفها بالازلية باعتبار نوعها لا باعتبار شخصها فما
من حركة الا وقبلها حركة اخرى وهكذا وهذا الذي ذكرناه
في معنى ازلية الحركات هو مذهب الفلاسفة وهم
يسلمون حدوث الحركات بالشخص وانما الكلام في الحركة
المطلقة فيسلمون انه يلزم من ازلية الاعيان ازلية
الحادث لكن يمنعون قولنا فيما تقدم وهو محال بسند
قدم الحادث بالنوع فلا يسلمون ان ازلية الحادث محال
لقدمه بالنوع **قوله** ان الازل ليس عبارة عن حالة
مخصوصة اي ان لفظ الازل ليس معبرا به عن وقت
مخصوص اي معين وقوله حتى يلزم الخ مفرع على المنفي فهو
منفي ايضا وقوله من وجود الجسم اي او الجوهر ولو عبر
بالعين لشمل كلا من الجسم والجوهر وقوله وجود الحوادث
اي التي لا يخلو الجسم عنها وقوله فيها اي في تلك الحالة
المخصوصة **قوله** بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود اي بل لفظ الازل معبر به عن عدم الاولية
للشيء وجوديا كان او عدميا كعدمنا الازلي وعلى هذا التعريف
يكون مفهوم الازل عدميا او عن استمرار الوجود للشيء الوجودي
فقط وعلى هذا التعريف يكون مفهوم الازل وجوديا واو

في كلامه

في كلامهم لتنويع الخلاف في تعريف الازل فهما تعريفان **قوله**
في ازمنة مقدرة اي في ازمنة مفروضة وانما قيد بذلك لان
الازل لا زمان فيه عند المسلمين واما عند الفلاسفة فالزمن
قديم لانه حركة الفلك وهي عندهم قديمة بالنوع فتكون
الازمنة عندهم محققة لا مقدرة فلا يظهر كونها مقدرة
الا عند المسلمين القائلين بحدوث حركة الفلك حتى بالنوع
وقوله غير متناهية في جانب الماضي احترز بهذا القيد
عن الابدية فانها استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير
متناهية في جانب المستقبل **قوله** ومعنى ازلية الحركات
الحادثة الخ **قد علمت** مما تقدم انه جواب عما يقال
اذا كان الازل عبارة عما ذكر فكيف توصف الحركات الحادثة
بالازلية عند الفلاسفة مع ان كل حركة لها اول وليست
مستمرة الوجود بل على التقضي وعدم الاستقرار **وحاصل
الجواب** ان وصفها بالازلية باعتبار نوعها
لا باعتبار شخصها فما من حركة الا وقبلها حركة اخرى وهكذا
قوله انه ما من حركة الخ اي ان الحال والشان ما من حركة الخ
وقوله لا الى بداية اي ويستمر ذلك في جانب الماضي لا الى
اول **قوله** وهذا هو مذهب الفلاسفة اي وهذا
الذي ذكرناه في معنى ازلية الحركات هو مذهب الفلاسفة
فانهم يقولون بانها قديمة بنوعها حادثة بشخصها وقوله وهم
يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم اي لانهم
يقولون بحدوثها كما علمت وكان الاولى ان ياتي بفاء التفريع
لان هذا يتفرع على ما قبله وقوله وانما الكلام في الحركة

المطلقة اي حيث قالت الفلاسفة بقدمها بمعنى انه
لا يجوز خلو الفلك عنها وقالت المسلمون بحدوثها
لبطلان حوادث لا اول لها ومع هذا نعلم ان
الفلاسفة يسلمون انه يلزم من ازلية الاعيان ازلية
الحادث لكن يمنعون ان ازلية الحادث محال لقدم
الحادث عندهم بالنوع **قوله** والجواب انه
لا وجود الخ اي والجواب عن هذا البحث ان الحاد وان
لا وجود الخ وهذا الجواب كما ترى انما تعلق باخر
البحث المذكور لانه رد لقولهم بقدم الحركة المطلقة مع
تسليمهم انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما ترك
الش صدر البحث بلا جواب لانه مناقشة لفظية يسهل
جوابها **ومحصله** ان الظرفية مجازية لان
المراد من كون الشيء ثابتا في الازل اتصافه بالازلية
وح يكون المراد من الظرفية المذكورة فيما تقدم
ان ما لا يخلو عن الحوادث لو كان ازليا لكان الحادث
ازليا وقد تقدم ان الفلاسفة يسلمون ذلك لكن
يمنعون قولنا وهو محال لقدمه بالنوع عندهم وقد
اجاب الش عن ذلك فتدبر **قوله** الا في ضمن
الجزئي اي على طريقة الش من ان الكلي له وجود
في ضمن جزئياته والتحقيق ما قاله السيد من انه
لا وجود له اصلاً لا بذاته ولا في ضمن جزئيه لان
الوجود الخارجي يقتضي التشخص والتعين
بخلاف الوجود الذهني **قوله** فلا يتصور قدم
المطلق

المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اي لانه يلزم من
حدوث كل من الجزئيات حدوث المطلق وترد على
ذلك ان حدوث كل من الجزئيات انما يستلزم حدو ث
المطلق اذا كانت الجزئيات متناهية اما اذا كانت غير
متناهية فلا يستلزم حدوث كل من الجزئيات حدوث
المطلق لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فيأخذ من حيثية تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي وهو
البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي
لا بداية لها فيأخذ ايضا من حيثية تحققه في ضمنها
حكم تلك الجزئيات وح فيكون المطلق قديما مع
حدوث كل من الجزئيات لكن يلزم على ذلك اتصاف
المطلق بالمتقابلات لانه متصف بالبداية واللا بداية
الا ان اتصافه بالبداية من حيث تحققه في ضمن
كل جزئي واتصافه باللا بداية من حيث تحققه في ضمن
جميع الجزئيات ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقا بلات
بحسب الحيثيات ٧ من حيث كونه ناطقا يتصف بانه
ضاحك ومن حيث كونه لا ناطق يتصف بانه لا ضاحك
وايضا لو استلزمت بداية كل واحد من الجزئيات
بداية المطلق وصح ما ذكره الش من انه لا يتصور قدم
المطلق مع حدوث كل من الجزئيات لاستلزمت
نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق فيلزم ان
لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي ضرورة ان
كلا من الجزئيات متناه فيلزم ان يكون المطلق متنا هيا

٧ فان الحيوان متصف بالضحك واللاضاحك بحسب الحيثيات صح صح

مع انكم لا تقولون به والاصوب ان يجاب عن هذا
البحث بابطال عدم تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق
وح يثبت تناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق واذا
كانت متناهية لها بداية كان المطلق كذلك فيلزم حدوثه
قطعا **قوله** الرابع اي البحث الرابع وهو وارد على قوله
في بيان المقدمة الاولى اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم
والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز **وحاصله** ان قولكم فلان
الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز لا يصح لانه يوخذ
منه قضية كلية قائلة كل جسم في حيز وهي باطلة لانه لو
كان كل جسم في حيز لزم تناهي الاجسام وهو باطل ببرهان
التطبيق وكان الاولى ان يقدم البحث الرابع على البحث
الثالث مترجما عما جعله رابعا بالثالث وعما جعله ثالثا
بالرابع لكون ما جعله رابعا متعلقا ببيان المقدمة الاولى
وما جعله ثالثا متعلقا بالمقدمة الثانية كما علم مما تقدم
قوله انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام
اي ان الحال والشان لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي
الاجسام وهو باطل ببرهان التطبيق كما علمت وانما
اقتصر على الجسم لان هذا البحث مبني على ان الحيز هو
السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
والقائل بان الحيز هو السطح المذكور منكر للجوهر الفرد
قوله لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي اي كالسطح الباطن من الكوز المماس
للسطح الظاهر من الماء مثلا فلو كان كل جسم في حيز فلا
بد

بد ان يكون ذلك الحاوي محويا وهكذا فيلزم عدم تناهي
الاجسام وهو باطل ببرهان التطبيق كما تقدم **قوله**
والجواب ان الحيز الخ اي والجواب عن هذا البحث ان الحيز
الخ **وحاصله** ان لزوم عدم تناهي الاجسام مبني
على تفسير الحيز بما سبق وهو مذهب طائفة من
الفلاسفة واما على ما فسره به المتكلمون من الفراغ الموهوم فلا
يلزم عدم تناهي الاجسام لان الفراغ المذكور لا يستلزم
الجسم بخلاف السطح المتقدم **قوله** هو الفراغ المتوهم
اي هو الخلا الموهوم الذي لا وجود له وانما يتوهم انه
موجود وليس كذلك بل هو امر اعتباري وقوله الذي يشغله
الجسم وتنفذ فيه ابعاده اي الذي يحل فيه الجسم وتنفذ
فيه ابعاده القائمة به التي هي الطول والعرض والعمق والمراد
بالابعاد الجنس والا فقد يكون للجسم بعد واحد بان يكون
مركبا من جزئين فقط وانما خص الجسم بالذكر لان الكلام
في الاجسام فان كلام المعترض في الجسم والمقصود دفع كلامه
والا فالحيز هو ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان
فانه ما يشغله الجسم فقط **قوله** ولما ثبت ان العالم محدث
اي بالدليل المذكور فيما سبق ومعلوم ان المحدث لا بد له من
محدث اي من الخارج لا مما تقدم وقوله ضرورة امتناع الخ
علة لقوله ومعلوم ان المحدث الخ وقوله ثبت ان له
محدثا جواب لما **والحاصل** ان في المقام ثلاث
مسائل المسالة الاولى ان العالم محدث وقد ذكرها المص
فيما تقدم وقد سبق دليلها المسالة الثانية ان العالم له محدث
ث

وقد اشار الشارح اليهما مع دليلها بقوله ولما ثبت الخ فاشار
الى الصغرى بقوله ان العالم محدث والى الكبرى
بقوله ومعلوم ان المحدث الخ والى المسالة المذكورة
بقوله ثبت ان له محدثا المسالة الثالثة ان المحدث
للعالم هو الله تعالى وسيذكر المصنف هذه المسالة ودليلها
السمع كقوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض
وغير ذلك من الآيات والاحاديث ولا مجال للعقل في ذلك
واشار الشارح بقوله العالم محدث ومعلوم ان كل محدث الخ
دون ان يقول العالم ممكن ومعلوم ان كل ممكن الخ الى ما رجحه
بعض المتاخرين من ان علة احتياج العالم الى الصانع
الحدوث وهو احد اقوال اربعة ثانيها انها الامكان
ثالثها انها الامكان بشرط الحدوث رابعها انها الامكان
والحدوث وجمهور المتكلمين على الاول وقال به
الامام الاشعري واعترض بان هذا القول يستلزم ان
يكون المعلول سابقا على علته لان احتياج العالم الى
ايجاد الصانع سابق على حدوثه ويستلزم ايضا ان يكون
العبد مستغنيا عن موجده بعد حدوثه واجيب
عن الاول بان الحدوث علة غائية للاحتياج فيكون سابقا
قصدا وارادة متاخرا خارجا كالجلوس على السرير وعن
الثاني بان العين لا تنفك عن عرض قطعا وهو لا يبقى
زمانين عند الاشعري وقد قال ذلك فراراً مما ترتب على
هذا القول وح فتفتقر العين الى الصانع افتقارا لازما
قوله ضرورة امتناع الخ صرح في ان ذلك الامتناع
ضروري

ضروري وليس كذلك بل يتوقف على اقامة الدليل ولذلك
يستدلون عليه بانه لو ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح
لزم ان يكون احد الامرين المتساويين مساويا لصاحبه حبه
راجحا عليه بلا سبب وهو محال وقوله ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح اي ترجح احد طرفي الممكن اللذين هما
الوجود والعدم على الاخر من غير مرجح يرجحه مع كون
الطرفين مستويين بالنسبة للممكن لانه لا معنى لكونه
ممكنا الا استواء الطرفين بالنسبة اليه وعبر بالترجح دون
الترجيح اشارة الى ان الحق ان الترجيح بلا مرجح جائز
في الفاعل المختار كما في الهارب من سبع يختار في هرو بره
احد الطريقين المتساويين في امكان النجاة بكل منهما
وكان الانسب بما اشار اليه اولا من ان علة احتياج العا لم
الى الصانع الحدوث اي يعبر بالمحدث بدل الممكن ولعله
اشار به الى صحة كون العلة هي الامكان ايضا قوله
ثبت ان له محدثا اي بهذا الدليل الذي اشار اليه بقوله
ولما ثبت ان العالم محدث الخ قوله والمحدث للعالم هو
الله تعالى اي الموجد للعالم هو الذات الواجب الوجود
لا غيرها فالجملة تفيد الحصر اي حصر المبتدا في الخبر
واتى بالعالم اسما ظاهرا مع ان المقام للضمير لتقدم ذكره
سابقا لطول الفصل اولئلا يتوهم عود الضمير على المرجح
ولفظ الجلالة علم على الذات المعينة فهو علم شخصي مدلو لره
جزئي لا كلي والا لم تفد لا اله الا الله التوحيد وبذلك
تعلم ان قولهم في تفسيره الواجب الوجود المستحق

لجميع المحامد ليس جزأً من الموضوع بل تعيين للموضوع والا
كانت كليا وان انحصر في جزئي **قوله** اي الذات
الواجب الوجود الذات المتصف بوجوب الوجود ومعنى
وجوب الوجود انه لا زم لا يتخلف فلا يسبقه عدم ولا
يلحقه عدم وقد استعمل الذات استعمال الشيء فذكر وصفها
حيث قال الواجب الوجود ولم يقل الواجبة الوجود وقوله
الذي يكون وجوده من ذاته ان ذاته اثرت في وجوده
لان هذا كفر بل المراد ان وجوده اقتضته ذاته اي
استلزمته فوجب لان ما بالذات لا يتخلف فلا يقبل الانفكاك
بوجه ومقتضي قوله يكون وجوده من ذاته ان الوجود
ليس عين الذات وبعد ذلك فيحتمل انه حال كما قال به
بعضهم وانه امر اعتباري وهو التحقيق **وقول** الاشعري
بان الوجود عين الموجود مؤول عند المحققين وان
ابقاها بعضهم على ظاهرها بان المراد ان الوجود ليس
امرا زائدا على الموجود بحيث يرى في الخارج فلا ينافي
انه امر اعتباري وقوله ولا يحتاج لشيء اصلا من عطف
احد المتلازمين على الاخر وجعله بعضهم من عطف
التفسير فيكون المراد من قوله يكون وجوده من ذاته انه
لا يحتاج الي شيء اصلا وليس المراد منه ان ذاته علة في وجوده
كما هو ظاهر العبارة وهل الضمير في يحتاج عائد للوجود
او للذات احتمالان كما يؤخذ من كلام العصام **قوله** اذ لو كان
جايز الوجود لكان من جملة العالم اي اذا كان المحدث
للعالم جايز الوجود لكان من جملة العالم لان العالم اسم
لكل ما كان

أي صح

لكل ما كان جايز الوجود **فان قيل** لا نسلم انه لو كان
جايز الوجود لكان من جملة العالم لان صفة الواجب
تعالى وكذا مجموع ذات الواجب وصفته مما يجوز وجوده
على طريقة العضد ومن تبعه اما الصفة فلانه يقول با
ممكنة في ذاتها واجبة لغيرها **واما** المجموع فلان امكان
الجزء يستلزم امكان الكل فتكون الصفة وكذا المجموع عنده
مما يجوز وجوده ومع ذلك فليست من جملة العالم **اجيب**
بدفع مادة النقض واثبات الملازمة الممنوعة اما الاول فلان
كون صفة الواجب تعالى وكذا مجموع ذات الواجب وصفته
مما يجوز وجوده على تلك الطريقة لا يضرنا لما فيه من تسليم
المدعي الذي هو اثبات واجب الوجود **واما الثاني** فلان
كلامنا في الجايز المباين للواجب تعالى ولا شك في صحة الملازمة
ح لانه لا يرد كل من الصفة ومجموع الذات والصفة فانه وان
كان جايزا لكن ليس مباينا للواجب تعالى مع ان المقصود في
قولنا اذ لو كان جايز الوجود لكان من جملة العالم الجايز المبا
للواجب تعالى كما علمت ونوقش في كون ذلك فيه تسليم
المدعي بان المدعي ليس اثبات الواجب واجب الوجود كما زعمت
وانما هو حصر المحدث للعالم في الذات الواجب الوجود
كما استفيد من عبارة المص هذا ورد على الشرطية المذكورة
ان يقال الكلام في العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه وح
يجوز ان يكون المحدث للعالم جايز الوجود ولا يكون من
جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه بان يكون من
المجردات كالعقول وح فيصلح كونه محدثا لذلك العالم

نهما

بن

له والجواب بحمل المحدث في قول المص والمحدث للعالم
هو الله تعالى على المحدث بالذات وهو الذي لا يحتاج الى
غيره وح فلا يجوز ان يكون المحدث للعالم جايز الوجود
اصلا لانه لو كان جايز الوجود سواء كان من جملة العالم
الذي ثبت وجوده وحدوثه او من مطلق العالم لم
يصلح ان يكون محدثا بالذات للعالم لاحتياجه الى العلة
وهو خلاف الفرض لان الفرض انه محدث بالذات [illegible]
لا يساعده كلام الش لان قوله فيما سبق ضرورة امتناع
ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح صريح في ان المراد
انه لابد من استناد العالم الى محدث مطلقا سواء
كان محدثا بالذات او بالغير لانه هو الضروري والجواب
بان هذا الدليل مبني على نفي المجردات ليس بناهض لعدم
تمام نفي المجردات كما تقدم قوله فلم يصلح محدثا للعالم
ومبدأ له اي واذا كان من جملة العالم فلم يصلح محدثا
للعالم على مذهب المسلمين من ان جميع المحدثات مستندة
الى الله تعالى بدون واسطة ولم يصلح مبدأ له على
مذهب الفلاسفة من ان الممكنات بعضها مستند الى بعض
حتى تنتهي سلسلة الموجودات الى الله تعالى فيكون
بعضها ناشئا عنه تعالى بلا واسطة وهو العقل الاول
وبعضها ناشئا عنه بواسطة وهو ما عدا العقل الاول
فاشار بقوله محدثا للعالم الى مذهب المسلمين وبقوله
ومبدأ له الى مذهب الفلاسفة وانما لم يصلح محدثا
للعالم على مذهب المسلمين لانه يلزم عليه كونه محدثا
لنفسه

لنفسه فانه اذا كان من جملة العالم مع كونه محدثا لجميع العالم
لزم ان يكون محدثا لنفسه كما هو محدث لغيره وانما لم يصلح
مبدأ له على مذهب الفلاسفة لانه يلزم عليه كونه علة
لنفسه فاذا كان من جملة العالم مع كونه مبدأ له اي علة
فيلزم ان يكون علة لنفسه كما هو علة لغيره قوله مع ان
العالم الخ اي على ان العالم الخ فهو في معنى العلاوة وقوله
اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له اي اسم لجميع
ما يصلح علامة ودليلا على وجود مبدأ له فلو كان من جملة
العالم لصلح علما على وجود مبدأ له والشيء لا يدل على
نفسه فلا يكون مبدأ للعالم ومدلولا له اذ لا يكون ح
من العالم فيلزم التناقض لانه في هذه الحالة يكون
مبدأ للعالم ولا يكون مبدأ للعالم ويكون من العالم ولا
يكون من العالم قوله وقريب من هذا اي وقريب مما تقدم
من قولنا المحدث للعالم هو الذات الواجب الوجود مع
قولنا اذ لو كان جايز الوجود الخ فالمشار اليه المذكور من
الدعوى ودليلها وان قصرها بعضهم على الدليل وقوله ما يقال
الخ كان الانسب ما قيل الخ لان هذا الدليل صادر من الحكما
والدليل السابق صادر من المتكلمين والحكما سابقون في الوجود
على المتكلمين وقوله ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون
واجبا اي من ان مبدأ الممكنات بجميعها لا بد ان يكون
واجبا لذاته وهذه الدعوى قريبة من الدعوى السابقة
وقوله اذ لو كان ممكنا لكان الخ اذ لو كان مبدأ الممكنات ممكنا
لكان الخ وهذا الدليل قريب من الدليل السابق والاول طريقهم

الحدوث والثاني طريقة الامكان ووجه القرب ظاهر
اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان فان قيل
كيف يكون الاول طريقة الحدوث مع انه عبر فيه بجواز
الوجود وهو معنى الامكان اجيب بان المنظور له
فيه قوله كان من جملة العالم واذا كان من جملة العالم
كان حادثا لما مر من ان العالم حادث بجميع اجزائه وقوله
فلم يكن مبدا لها اي واذا كان من جملة الممكنات فلم يكن
مبدا لها لانه يلزم عليه كون الشيء علة لنفسه فانه اذا
كان من جملة الممكنات مع كونه مبدا لها اي علة فيها لزم
ان يكون علة لنفسه كما هو علة لغيره قوله وقد يتوهم الخ
وجه توهم ذلك ان المتبادر من قوله فلم يصلح محدثا ومبدا
للعالم في الاول وقوله فلم يكن مبدا لها في الثاني انه لو لم
يكن في الموجودات واجب لزم ان يكون وجود الممكنات
لذواتها وهو محال فتامل قوله ان هذا دليل الخ فيه
الاشارة عائدة الى الدليل الاول لانه المقصود بالكلام واما
الثاني فانما ذكر لاجل الاخبار عنه بانه قريب مما استدل به
لاجل الاستدلال به هذا هو المتبادر وان جعله بعضهم
عائدا الى الثاني او لكل منهما وقوله على وجود الصانع اي على
وجوب وجوده قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل
اي من غير احتياج الى ابطال التسلسل وهذا هو محل التوهم
كما لا يخفى فان قيل مقتضى ذلك ان هذا الدليل
مفتقر الى ابطال التسلسل وما ذكره الش بقوله بل هو
اشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل انما يفيد ان هذا
الدليل

الدليل مستلزم لابطال التسلسل وهو خلاف المدعى الذي
هو افتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل لان الافتقار غير
الاستلزام اجيب بان ابطال التسلسل اثبات بطلانه
باقامة الدليل الذي ينتج البطلان واذا كان معنى الابطال
ما ذكر فالتمسك باحد ادلة بطلان التسلسل المشار اليه
بهذا الدليل افتقار الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل
ينتج البطلان وح فلا يرد السؤال المذكور وفي قوله ابطال
التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ما قلناه من ان
معنى ابطال التسلسل اثبات بطلانه باقامة دليل ينتج
البطلان لكن اشار عبد الحكيم في آخر كلامه الى ان تعبير الش
بالابطال محمول على المسامحة ولهذا غيره في بعض النسخ
الى البطلان ثم قال فالايراد المذكور في غاية القوة هذا
غاية تنقيح الكلام اه واعترض على الش بانه لا وجه
لتخصيص نفي الافتقار الى ابطال التسلسل بالذكر لانه كما
يتوهم عدم افتقاره الى ابطال الدور واجيب
بانه اكتفى بتذكر التسلسل للدور لان العادة جرت
بذكرهما معا فحيث ذكر التسلسل تذكر الواقف عليه الدور ومن
هذا تعلم ان فيه اشارة الى احد ادلة ابطال الدور كما
فيه الاشارة الى احد ادلة ابطال التسلسل واحد الادلة
المشار اليه فيهما هو ما سيذكره الش بقوله وهو انه لو ترتبت
الخ وسياتي تقريره في الاستدلال به على بطلان الدور قوله
وليس كذلك اي وليس الامر مثل ذلك المتوهم فيكون الدليل

البطلان صح

الى ابطال التسلسل يتوهم عدم افتقاره صح

المذكور مفتقر الي ابطال التسلسل لان ما يتوهم من انه يلزم
من كونه ليس مبدا الممكنات ان يكون وجود الممكنات
لذواتها الذي هو محال محله ما لم يكن كل ممكن مستند الي
ممكن آخر لا الي نهاية وهو معني التسلسل فحينئذ
يفتقر هذا الدليل الي ابطال التسلسل واعترض ذلك بانه
لا يخفي عليك ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة
عن السلسلة بدون توقف علي ابطال التسلسل
فلا يكون هذا الدليل متوقفا علي ابطال التسلسل لانه
متي ثبت ان الممكنات ليست علة لنفسها ولا لبعضها كانت
العلة خارجة عنها وهي الواجب واما انقطاع تلك
السلسلة فيحصل بضم مقدمات اخري الي الدليل المذكور
وتلك المقدمات هي ان يقال ذلك الامر الخارج عن السلسلة
لابد وان يكون علة لبعض الممكنات ضرورة كونه علة
للسلسلة والا لما كان علة لها وذلك البعض المستند الي
الخارج عن السلسلة لابد وان يكون طرفا للسلسلة والا
بان كان في اثنائها لزم كون الواجب معلولا وكون
ما فرض خارجا عن السلسلة داخلا فيها ان كان الممكن الذي
قبل البعض الذي اثر فيه الواجب علة لذلك الواجب
ولا يخفي ان ذلك محال فان الممكن المذكور علة للبعض الذي
اثر فيه الواجب لزم توارد علتين وهما الواجب والممكن
المذكور علي معلول واحد وهو هذا البعض وهو محال ايضا
وح تعين ان يكون ذلك البعض طرفا للسلسلة فتكون
سلسلة الممكنات منقطعة عنده فظهر من هذا التقرير
ان ام

ان امر الافتقار بعكس ما ذكره الشارح لما تبين من ان ابطال
التسلسل يفتقر الي هذا الدليل ضرورة كونه مقدمة من
مقدمات دليله لا كما زعمه الشارح من ان هذا الدليل مفتقر الي
ابطال التسلسل قوله بل هو اشارة الي احد ادلة ابطال ل
التسلسل اي بل الدليل المذكور ذو اشارة اي فيه اشارة
الي احد ادلة ابطال التسلسل ووجه كونه فيه اشارة
الي ذلك انه يتضمن بعض الدليل الآتي وهو قوله في ذلك
الدليل ولا بعضها لان قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم فلم يصلح الخ يتضمن ان بعض الممكنات
لا يصح ان يكون علة لها وهذا هو بعض الدليل الآتي وكان
مقتضي الظاهر ان يقول في الاضراب بل هو مفتقر الي ابطال
التسلسل لكن قد علمت مما تقدم ان الاشارة الي احد
ادلة ابطال التسلسل تمسك بذلك الدليل والتمسك به
افتقار الي اقامته التي هي ابطال التسلسل فما قاله الشارح
في الاضراب مناسب ايضا قوله وهو انه لو ترتبت
سلسلة الممكنات الخ اي واحد الادلة المشار اليه هو انه
لو ترتبت سلسلة الممكنات الخ اي بان يكون كل منها معلولا
لما قبله فقط واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل
علي بطلان الدور كما يستدل به علي بطلان التسلسل
بان يقال مجموع المتوقفين اللذين توقف كل منهما علي الآخر
بان يكون كل منهما اوجد الآخر ممكن فلا بد له من علة وهي
لا تخلو فاما ان تكون نفسه او جزؤه وهما باطلان او خا رجا
عنه وذلك الخارج لابد ان يكون علة لبعضه فينقطع

التوقف عنده فلا دور لعدم توقف ذلك البعض على الآخر
ح قوله لا الى نهاية اي بان يكون كل ممكن معلولا لممكن
قبله من غير وقوف على حد في جانب الماضي قوله لاحتاجت
الى علة اي لاحتاجت تلك السلسلة التي هي مجموع الممكنات
الى علة مستقلة بالتاثير فيها وانما احتاجت تلك السلسلة
الى علة لانها ممكنة موجودة وكل ممكن موجود له علة ضرورة
امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح فان قيل
لا وجود لذلك المجموع لان الممكنات المتعاقبة لا وجود
لمجموعها في شيء من الازمنة اجيب بان تلك الممكنات
علل مؤثرة والعلل المؤثرة يجب اجتماعها فيكون مجموعها
موجودا قوله وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها
اي وتلك العلة لا يجوز ان تكون نفس سلسلة الممكنات
ولا بعض تلك السلسلة قليلا كان او كثيرا قوله لاستحالة
كون الشيء علة لنفسه راجع لقوله لا يجوز ان تكون
نفسها ولقوله ولا بعضها وقوله ولعلله راجع لخصوص
قوله ولا بعضها ووجه استحالة كون الشيء علة لنفسه
انه يلزمه تقدم الشيء على نفسه لان العلة مقدمة على
معلولها وتقدم الشيء على نفسه ظاهر الاستحالة ووجه
استحالة الشيء علة لعلله انه يلزمه تقدم الشيء على علله لكونه صح
التي يتوقف عليها وجوده فيكون الشيء سابقا على علله
ومسبوقا بها وهذا جمع بين النقيضين وهو محال
بداهة ورجوع قوله لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
لقوله لا يجوز ان تكون نفسها ظاهر واما رجوعه
لقوله

١٦٥
لقوله ولا بعضها فلانه يلزم من كون العلة في سلسلة الممكنات
بعضها كون هذا البعض اثرا في كل جزء من تلك السلسلة حتى
نفسه فقد لزم من ذلك علته في نفسه ورجوع قوله ولعلله
لخصوص قوله ولا بعضها لانه يلزم من كون العلة في سلسلة
الممكنات بعضها الذي اثر فيه ما قبله من الآخر كون
هذا البعض علة لعلله فقد لزم من ذلك كون الشيء علة
لعلله قوله بل خارجا عنها اي بل تكون العلة خارجا
عن سلسلة الممكنات وقوله فيكون واجبا اي واذا كانت
العلة خارجا عن سلسلة الممكنات كان واجبا لانه
بخروجه عن سلسلة الممكنات انتفى عنه كونه ممكنا واذا انتفى
عنه كونه ممكنا ثبت انه واجب لانه لا ثالث لهما من
الموجودات وظهر من هذا ان ثبوت الواجب يتم
بمجرد خروج العلة عن السلسلة بدون توقف على
ابطال التسلسل كما بيناه فيما سبق قوله فتنقطع
السلسلة اي فتنقطع بذلك الخارج الذي هو واجب
سلسلة الممكنات فيكون ثبوت انقطاع السلسلة مثبوتا قطعا
على كون العلة خارجا عن السلسلة لكن لا بد من ضم
مقدمات اخرى كما تقدم قوله ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق اي ومن مشهور ادلة ابطال التسلسل برهان
التطبيق الذي فيه تطبيق جملة على جملة اخرى بان
يجعل آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى واعلم
ان البرهان السابق المذكور بقوله وهو انه لو ترتبت
سلسلة الممكنات الخ يبطل التسلسل في جانب العلل فقط

لانه مفروض في الممكنات التي اثركل منها فيما بعده والعلل
لاتكون الا مجتمعة لانه يجب اجتماعها مع معلولاتها
فيكون البرهان السابق خاصًا بالامور المجتمعة كما هو
خاص بالعلل وهذا البرهان وهو برهان التطبيق يشمل
جانب العلل كالممكنات باعتبار كون كل منها علة فيما
بعده وجانب المعلولات المجتمعة كالممكنات باعتبار كونه كل
منها معلولا لما قبله او المعلولات المتعاقبة كالحركات
الفلكية فان كل حركة منها تنعدم بما بعدها من الحركات
وبهذا البرهان وهو برهان التطبيق يبطل عدم تناهي
النفوس الناطقة المفارقة للابدان الذي ذهب
اليه ارسطو ومن تبعه حيث قال ان النفوس المفارقة
للابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضا الاوقات
الفلكية التي لا تتناهي وانما قيد بالمفارقة للابدان
ان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضًا لتناهي
الابدان المتعلقة بها وانما بطل عدم تناهي النفوس
الناطقة المفارقة للابدان ببرهان التطبيق لانها مرتبة
بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وان كانت موجودة
الآن معًا فلا يرد ما يقال كيف يجري فيها برهان التطبيق
مع انها لا ترتيب فيها وبرهان التطبيق لا يجري عند
الحكماء الا فيما فيه ترتيب فان قيل التطبيق في النفوس
بحسب ازمنة حدوثها انما يتم كما ذكره بعض الافاضل
اذا كانت لا تحدث احادها الا في ازمنة مرتبة وليس كذلك
بل قد يحدث منها جملة في زمان كخمسة وجملة اخرى
اقل من الاولى

اقل من الاولى او اكثر منها في زمان آخر كاربعة او عشرة
فالجملتان متفاوتتان بحسب تفاوت الابدان وقد
تحدث منها احاد في ازمنة مرتبة لترتب آحاد الابدان
في تلك الازمنة وح فلا يحصل الانطباق في النفوس
المذكورة بمجرد ترتب اجزا الزمان اجيب بان ما ذكر
من انه قد يحدث منها جملة في زمان وجملة اخرى اقل
من الاولى او اكثر منها في زمان آخر انما يدفع تطبيق
الفرد بالفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه
تطبيق المتناهي بالمتناهي قلة او كثرة فيصح انطباق
الاجزا المرتبة ولو متفاوتة لان كل جملة من النفوس
توجد في زمان واحد متناهية بتناهي الابدان
الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفوس عند
القايل بعدم تناهيهما واما عند القايل بتناهيهما ده
فليست شرط حدوث النفوس لان النفوس موجودة
قبل الابدان عند المسلمين لقوله عليه الصلاة والسلام
خلق الله الارواح قبل الاجسام بالفي عام
قوله وهو ان تفرض الخ اي وبرهان التطبيق ان
تفرض الخ وقوله من المعلول الاخير مثله غيره من المعلولات
كما يستفاد من قول المواقف وشرحها وهو ان تفرض
من معلول ما سواء كان المعلول الاخير او غيره الخ وقوله
الى غير النهاية اي متصاعدًا الى غير النهاية في جانب
الماضي وقوله جملة مفعول لقوله تفرض وقوله ومما
قبله اي وتفرض مما قبل المعلول الاخير ابتداء في تلك

الجملة بالمعلول الاخير فان ابتدات بغيره فرضت مما
قبل ذلك الغير وقوله بواحد مثلاً اي او باكثر لكن بعدد
معين متناه وقوله الي غير نهاية اي متصاعداً الي غير
نهاية في جانب الماضي وقوله جملة اخري معقول لتعرض
المقدر وح فتصير الجملتان سلسلتين كل منهما ،
ممكنات مترتبة غير متناهية فرضا في جانب الماضي
ولا يخفي انهما في الحقيقة سلسلة واحدة فتحصيل الجملتين
وجعلهما سلسلتين انما هو بحسب فرض العقل دون
الخارج كما قاله الش في ش المقاصد ويصرح به كلامه
هنا قوله ثم تطبق الجملتين اي فتلاحظ جميع
آحاد الجملتين وتجعل الاول من احدي الجملتين بالاول
من الاخري والثاني بالثاني وهكذا لكن علي وجه الاجمال
لا علي وجه التفصيل لان القوة البشرية قاصرة
عنه فيما وصف بعدم التناهي لغاية كثرته فلا يمكن
الاستدلال بالتطبيق علي هذا الوجه فنقول الخ بان
تجعل الاول من الجملة الاولي بازاء الاول من الجملة الثانية
الخ اي اجمالا لا تفصيلا وهلم جرا اي واستمر علي ذلك
استمرارا بان تجعل الثالث بالثالث والرابع بالرابع
والخامس بالخامس وهكذا قوله فان كان بازاء كل واحد
من الاولي الخ اي فلا يخلو فان كان بازاء كل واحد من الاولي
الخ وقوله كان الناقص اي الذي هو الثانية وقوله كالزايد
اي الذي هو الاولي وقوله وهو محال اي وكون الناقص
كالزايد محال بالبداهة وقوله وان لم يكن اي وان لم
يكن

يكن بازاء كل واحد من الاولي واحد من الثانية وقوله فقد
وجد في الاولي ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية اي
فقد وجد في آحاد الاولي ما لا يوجد بازائه شيء من آحاد
الثانية وقوله فتنقطع الثانية وتتناهى اي لانه لم
يوجد فيها شيء بازاء ما وجد في الاولي وح فقد ،
انقطعت وتناهت وقوله ويلزم منه تناهي الاولي
ايض اي ويلزم من انقطاع الثانية وتناهيها تناهي
الاولي كما تناهت الثانية وقوله لانها لا تزيد علي ،
الثانية الا بقدر متناهي اي كالواحد علي ما قاله وقوله
والزايد علي المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا با
اي فتكون الاولي متناهية بالضرورة قوله وهذا | لضرورة
التطبيق انما يكون الخ غرضه بذلك الجواب عما قد يقال
برهان التطبيق يمكن جريانه في مراتب الاعداد ولا
يثبت تناهيها وكذلك يمكن جريانه في معلومات الله مع
مقدوراته ولا يثبت تناهيها وح فلا يكون مبطلا للتسلسل
وحاصل الجواب عدم تسليم امكان جريانه في
مراتب الاعداد وفي معلومات الله مع مقدوراته لانه انما
يكون فيما يتصف بالوجود دون الامر الوهمي قوله فيما
دخل تحت الوجود اي فيما كان متصفا بالوجود في الجملة
بان انعدم بعد وجوده فلا يشترط اجتماع جملته في الوجود
بل يجري في الموجودات ولو متعاقبة فيجري في مثل الحركات
الفلكية خلافا للحكما حيث قالوا بانه لا يجري الا في الموجو | دات
المجتمعة في الوجود لان الامور المتعاقبة معدومة لا يوجد

منها في كل زمان الا واحد فلا يمكن التطابق فيهما الا باعتبار
فرض وجود الآحاد والتطابق بحسب الاعتبار
ينقطع بانقطاع الاعتبار ورده المتكلمون بانه يكفي
في التطبيق ملاحظة آحاد الجملتين على سبيل الاجمال
وهو متحقق في الامور المتعاقبة كما هو متحقق في الامور
المجتمعة **قوله** دون ما هو وهمي محض اي دون الامر
الذي هو عقلي محض بحيث لم يدخل تحت الوجود
الخارجي فلا يجري فيه برهان التطبيق لكن صرح
الخ في شرح المقاصد بان الحق انه ان كفى في تمام
الدليل حكم العقل اجمالا فالدليل جار في الامور
الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك
في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك فيه بل
اشترط ملاحظة آحاد الجملتين تفصيلا لم يتم الدليل
في الموجودات اذ لا سبيل للعقل الى ذلك **قوله** فانه
ينقطع بانقطاع الوهم اي فما هو وهمي محض ينقطع
بانقطاع الوهم لان الذهن لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع
في حد ما البتة ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل
فلا ضير ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود بالملاحظة
متعاقبا لا الى حد يكون متناهيا دائما فجميع ما لاحظ
الوهم وجوده متناه ونظيره نعيم الجنات فان
جميع ما وجد منه يكون متناهيا مع انه لا يقف عند حد
لا يوجد بعده آخر لكن قد تقدم لك عن شرح
المقاصد

المقاصد انه اكتفي بالاجمال لجرى الدليل في الامور
الاعتبارية والموجودة هذا وقد استشكل بان
انقطاع الامور الاعتبارية بالنسبة للوهم ظاهر
بخلافه بالنسبة الى علم الله تعالى الشامل لكل شيء
فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت
علمه الشامل لكل شيء مفصلة وكذا نسبة الانطباق ق
بين الجملتين معلومة له تعالى مفصلة وح فيمكن
جريان برهان التطبيق في الامور الاعتبارية التي
لا تتناهى كالمعدودات بالنسبة لعلمه تعالى
واجيب بان علمه تعالى بناء على مذهب
الفلاسفة لا يتعلق بهما تفصيلا وانما يتعلق بهما
مجملة لان علمه تعالى عندهم انما يتعلق بالكليات
دون الجزئيات لكنهم كفروا بذلك والحق انه يتعلق
بالجزئيات والكليات تفصيلا فالاشكال باق والجواب
باطل **قوله** فلا يرد النقض الخ مفرع على قوله وهذا
التطبيق الخ وقوله بمراتب العدد اي كالواحد والاثنين
والثلاثة الى ما لا نهاية له فالواحد مرتبة اولى
والاثنان مرتبة ثانية والثلاثة مرتبة ثالثة
وهكذا **قوله** بان تطبق جملتين الخ تصوير لورود
النقض بمراتب العدد فهو تصوير للمنفي لا للنفي وقوله
احداهما من الواحد لا الى نهاية اي احدى
الجملتين مبتدأة من الواحد لا الى نهاية وقوله والثانية
من الاثنين لا الى نهاية اي والجملة الثانية مبتدأة من

الاثنين لا الى نهاية فاذا طبقت الجملتين ذهب
التطبيق لا الى نهاية ولم يلزم انتهاء مراتب الاعداد
وقد علم الجواب عن ذلك مما سبق قوله ولا بمعلومات
الله ومقدوراته اي ولا يرد النقض ايضا بمعلومات
الله مع مقدوراته والمراد بمعلومات الله ما تعلق به
علمه تعالى من الواجبات والممكنات والممتنعات والمراد
بمقدوراته ما تعلقت به قدرته تعالى من الممكنات
تعلقا صلوحيا قديما لا تنجيزيا حادثا وان كان
المقدور يطلق على ما تعلقت به قدرته تعالى بكل من
التعلقين لان الاول غير متناه والثاني متناه والكلام
في غير المتناهي لا في المتناهي وقد علم الجواب عن ذلك
مما سبق قوله فان الاولى اكثر من الثانية اي فان
معلومات الله اكثر من مقدوراته لان القدرة خاصة
بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا فكل
مقدور معلوم ولا عكس قوله وذلك لان معنى
لا تناهي الاعداد الجزئية وعدم ورود النقض بما ذكر ثابت
لان معنى لا تناهي الاعداد فاسم الاشارة عائد الى عدم
ورود النقض بما ذكر وهو مبتدا خبره محذوف وقوله
انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر اي ان
المذكورات لا تنتهي الى حد لا يتصور فوق ذلك الحد شيء
آخر بل ما من شيء منها الا ويتصور بعده شيء آخر
فهذه المذكورة ليست متناهية بهذا المعنى وقوله لا بمعنى
ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود اي لا بمعنى انها لا نهاية
لها مع

لها مع دخولها تحت الوجود وقوله فانه محال اي فان دخول
ما لا نهاية له في الوجود محال لكن محل كونه محالا في الحوادث
لا في القديم فلا يرد صفات الله الكمالية فانها لا نهاية
لها وقد دخلت تحت الوجود لكنها قديمة فقوله فيما سبق
وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود يقيد كونه
بكونه من الحوادث وتوضيح كلام الشارح ان التناهي وعدمه
فرع الوجود ولو ذهنا لان الذهن لا يقدر على استحضار
ما لا يتناهى وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية
معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه
لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية فيكون وصفها
بعدم التناهي باعتبار انها لو وجدت باسرها كانت غير
متناهية فالمقصود من العلة في كلام الشارح قوله لا بمعنى
ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال وانما اتى بما
قبله للايضاح قوله الواحد هذا اشارة
الى مبحث الوحدانية ثم ان كان المراد خصوص وحدة وجوب
الوجود كان فيه رد على الثنوية فانهم هم الذين يخالفون
اهل السنة في وحدة وجوب الوجود ويزعمون ان
هناك الهين احدهما يخلق الخير وهو النور ويعنون
به الله تعالى والآخر يخلق الشر وهو الظلمة ويعنون به
ابليس وقيل يعنون بالنور والظلمة حقيقتهما ويقولون
بقدمهما وان كان المراد وحدة وجوب الوجود وغيرها
من كونه خالقا للعالم بجميع جواهره واعراضه ومدبرا

لجميعه ومستحقا للعبادة ونحو ذلك كان فيه رد على
جميع الفرق الضالة من الثنوية وغيرهم كالمعتزلة القائلين
بان العبد يخلق افعال نفسه الاختيارية وبانه مدبر
الشرور والقبائح الشيطان والفلاسفة القائلين بخلق
العقل العاشر وهو العقل الفياض لعالم الكون والفساد
على ما سبق في بيان مذهبهم والوثنية القائلين بانه مع
الله من يستحق العبادة كالاصنام **قوله** يعني ان صانع
العالم واحد افاد الش بذلك ان الواحد خبر ثان عن
المحدث للعالم وليس صفة لله كما قد يتوهم من قول المص
والمحدث للعالم هو الله الواحد لكن كان الاولى للش ان
يقول يعني ان محدث العالم واحد لانه الانسب بعبارة
المص والخطب يسير وقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الاعلى ذات واحدة اي لا يمكن بل يمتنع
ان يصدق مفهوم واجب الوجود اي الذي وجوده
واجب بحيث لا يقبل الانتفا الا على ذات واحدة هي
ذاته تعالى العلية وكان الانسب ان يقول واحد
بالتذكير لان الادب في حق ذاته تعالى عدم التانيث وان
كان جايزا باعتبار اللفظ وفي هذه العناية اشارة الى
رفع توهم استدراك قول المص الواحد بعد ذكر كلمة الله
بناء على ان الله تعالى علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا
واحدا وهو الذات العلية فالوحدة مستفادة من كلمة
الله وح يكون ذكر الواحد بعده مستدركا **وحاصل**
الدفع ان الوحدة المستفادة من لفظ الجلالة وحدة
الذات

الذات والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة وجوب
الوجود لا في الذات وهذا التوهم اعني توهم استدراك
ذكر الوحدة بعد ذكر لفظ الجلالة مع دفعه بما اشار اليه
الش آت في قوله تعالى قل هو الله احد فيتوهم ان
قوله تعالى احد مستدرك بعد كلمة الله بناء على ان
الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا ويدفع بان
المراد بالاحد وحدته في وجوب الوجود لا في الذات فتامل
قوله والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع اي
والمشهور من الادلة في اثبات كونه صانع العالم واحدا
وانه لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات
واحدة بين المتكلمين من اهل السنة وغيرهم البرهان
المبني على فرض التمانع ويؤخذ من ذلك ان هناك ادلة اخرى
غير برهان التمانع وهو كذلك واحترز بقوله بين المتكلمين
عن الحكما فان لهم براهين اخر بحسب اصولهم وقوله المشار
اليه بقوله تعالى الخ نعت لبرهان التمانع ووجه الاشارة
ان لزوم الفساد للتعدد انما هو باعتبار ان التعدد
يستلزم امكان التمانع كما سيذكره الش في تقرير الدليل **قوله** لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لو كان فيهما جنس
الالهة الصادق بالواحد غير الله لخرجتا عن هذا النظام
المشاهد كان تسقط السموات على الارض لما يكون بين
الالهة من التمانع والتخالف كما جرت به العادة او لم يتكونا
ويوجدا على ما سيأتي من الخلاف وعلم من ذلك ان الا بمعنى
غير صفة لآلهة وانما لم تجعل للاستثنا لان المعنى عليه

لو كان فيهما آلهة مستثنى منهم الله لفسدتا فيفيد لو كان
فيهما آلهة لم يستثن منهم الله لم تفسدا ولا شك في
بطلان ذلك **قوله** وتقريره انه لو امكن الهان لجاز اي
وتقرير برهان التمانع المشار اليه بالآية ان الحالد والثاني
لو امكن الهان لجاز والمراد الهان صانعان قادران على الكمال
والاختيار فلا يرد منع الملازمة التي افادتها الشرطية بان
معنى الالهين الواجبان ولا يلزم من امكان الواجبين
امكان التمانع بينهما لاحتمال ان يكون احدي الواجبين
صانعا قادرا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا
وح لا يمكن التمانع بينهما اما على تقدير كونه معطلا فظاهر
واما على تقدير كونه موجبا فلانه حيث كانت الآثار
صادرة عن احدهما بطريق الايجاب كانت واجبة فلا
تتعلق ارادة الآخر بها لان الارادة لا تتعلق الا بالممكنات
فقول الش في تقرير المدعي ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الا على ذات واحدة محل تامل لانه يقتضي ان
المدعي نفي تعدد الواجب مطلقا وهذا الدليل انما يدل على نفي
الصانعين القادرين على الكمال والاختيار فيكون الدليل
اخص من المدعي **وقد اجيب** عن ذلك بجوابين احدهما
ان يخص المدعي بان يقال مراده فيه الوجوب على وجه الصنع
والقدرة التامة كما يدل عليه قوله يعني ان صانع العالم
واحد فانه يقتضي ان الكلام في وحدة الصانع لا في وحدة
الواجب مطلقا وح يكون الدليل مطابقا للمدعي او يقال
لا حاجة الى هذا التخصيص لان الواجب لا يكون الا صانعا
قادرا

قادرا تام القدرة فان التعطل وهو عدم الصنع وكذا الايجاب
نقصان فلا يكون المعطل وكذا الموجب واجبا وعلى هذا فلا
يكون الدليل اخص من المدعي لان الالهين بمعنى الواجبين
وهما لا يكونان الا صانعين قادرين على الكمال لكن يرد على هذا
الجواب المقتضي لكون الايجاب نقصا ان طريقة الفخر ومن تبعه
ان الواجب وهو الله تعالى موجب في صفاته ولذا قال في شرح
المقاصد استناد الصفات عند من يثبتها اليه لا بطريق الايجاب
اهـ فان اجيب بالفرق بين ايجاب الصفات وايجاب
غيرها بان الاول كمال والثاني نقص رد بان هذا الفرق
مشكل وقيل ليس مشكلا لان صفات الواجب كمالات ولا شك
ان ايجاب الكامل للكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب غير
الكمالات **وبحث** فيه بان افاضة الوجود على الممكنات
خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب وفي هذا الدليل
وهو برهان التمانع بحثان البحث الاول النقض الاجمالي و هو
المنع المتعلق بجملة الدليل بان يقال دليلكم بجميع مقدماته
باطل لانه يجري في مادة مع تخلف المدلول عنه بناء على طريقة
العضد كما اشار اليه من انه تعالى موجب لصفاته وهي ممكنة
في نفسها فلو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه ذاته من
صفاته تعالى لكونه ممكنا في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى
وح فلا يخلو فاما ان يحصل مقتضى الذات وهو وجود
الصفات ومقتضى الارادة وهو انعدام الصفات وانه محال
لما يلزم منه من اجتماع النقيضين وهما وجود الصفات ولا وجودها
ولا يحصل احدهما فانه لم يحصل مقتضى الارادة يلزم العجز

هـا

في الواجب المنافي للالوهية او لم يحصل مقتضي الذات
يلزم تخلف المعلول وهو الصفات عن علته التامة
وهي الذات وهذا خلف **البحث الثاني** الحل المسمي
عندهم بالنقض التفصيلي وهو المنع المتعلق بمقدمة
معينة من مقدمات الدليل وتلك المقدمة في هذا الدليل هي
مقدمة لزوم عجز احدهما بان يقال لا نسلم انه لو حصل مراد
احدهما دون الاخر يلزم عجز الاخر لان عدم القدرة علي
الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس من متعلقات القدرة فانها
انما تتعلق بالممكنات الصرفة **الاترى** انه تعالى لا يقدر علي
اعدام المعلول مع وجود علته التامة فلا تتعلق قدرته
تعالي باعدام حركة الخاتم مع وجود حركة الاصبع لانه يلزم
عليه تخلف المعلول عن علته التامة ولذلك ان ارادة احد
الالهين وجود شيء مثلا كحركة زيد تحيل عدمه وح فعدم
قدرة الاخر عليه لا يكون عجزا **والجواب** عن البحثين
المذكورين انا نفرض التعلقين معا ونقول المراد من الدليل
لو امكن الهان لامكن التمانع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد
والاخر سكونه معا وهذا لا يمكن جريانه في صورة النقض الاجمالي
لانه اقتضا الذات بطريق الايجاب سابق لكونه ازليا وح
فلا تتعلق به الارادة بعد ذلك فلا تمانع ولا يتم الحل المذكور
ايضا لانه حيث فرضنا التعلقين معا يكون كل من التعلقين
بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما علي الاخر **واعترض** هذا
الجواب بالنسبة للنقض الاجمالي بانه يجوز ان يكون
تعلق الارادة ازليا وح فيجوز ان يفرض اقتضا الذات
وتعلق

وتعلق الارادة معا فيجري في صورة النقض المذكورة **قوله** بان
يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه تصوير للتمانع فالمراد
بالتمانع ارادة كل من الالهين مقدورا معينا مضادا لما يريده
الاخر في وقت معين اذ لا تمانع في وقتين وقوله لان كلا منهما
في نفسه امر ممكن تعليل للملازمة التي افادتها الشرطية بعد
تصويرها بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه فكانه
قال وانما لزم من امكان التعدد امكان التمانع المصور بان
يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه لان كلا منهما بالنظر لذاته
مع قطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن وقوله وكذا تعلق
الارادة بكل منهما من تتمة التعليل للملازمة المذكورة اي ومثل كل
من الحركة والسكون في الامكان بالنظر لذاته تعلق الارادة بكل
منهما فتعلق ارادة احد الالهين بحركة زيد وتعلق ارادة الاخر
بسكونه بالنظر لذاته وقطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن
فاذا كان كل من الحركة والسكون بالنظر لذاته ممكنا وكان تعلق
الارادة بكل منهما كذلك لزم من امكان الالهين امكان التمانع بينهما
وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين تعليل لقوله وكذا تعلق
الارادة بكل منهما ومراده بالتضاد هنا المعنى اللغوي وهو
التدافع والتنافي والكلام علي حذف مضاف اي لا تدافع بين تعلقي
الارادتين وقوله بل بين المرادين اي بل التضاد بمعنى التدافع
بين المرادين وهما حركة زيد وسكونه لاتحاد محلهما ولا يلزم من
وجود التضاد بين المرادين وجود التضاد بين الارادتين
اي بين تعلقيهما لان كلا من الارادتين انما تعلق بامر ممكن
في نفسه وليس المراد بالتضاد هنا خصوص المعنى الاصطلاحي

لان الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فعلي تقدير
تحقق التضاد بين الارادتين لاخلل في صحة الدليل لتعدد
محلهما وح فلاحاجة الي نفي التضاد بينهما لما علمت من ان
الضدين يجوز ان يحصلا في محلين فيكون نفي التضاد
بينهما عبثا محضا وايض المانع من الاجتماع في محل واحد
لاينحصر في التضاد بالمعني الاصطلاحي بل يكون ايضا
في التضايف وتقابل العدم والملكة وح فلاكفاية في
نفي التضاد الاصطلاحي وقال بعض الافاضل خص
التضاد بالنفي لان التعلقين ثبوتيان فلو ثبت
بينهما تناف لكانا متضادين قوله وح لا هذا بيان
للازم الشرطية المذكورة والمعني وح حصل بينهما
تمانع بالفعل ويحتمل ان المعني وح امكن بينهما تمانع
والاول اولي لان قوله اما ان يحصل الامران الخ
ظاهره وهو الحصول بالفعل لازم للتمانع بالفعل
لا للامكانه وقوله اما ان يحصل الامران اي اما ان
يوجد المرادان وهما حركة زيد وسكونه وقوله فيجتمع
الضدان اي واجتماع الضدين محال لانه يستلزم
اجتماع النقيضين وهما الحركة ولاحركة او السكون
ولاسكون وقوله فيلزم عجز احدهما اي في الصورتين
السابقتين وتريد الصورة الاولي بعجز الآخر فالازم فيها
عجزهما وانما اقتصر الش علي التفريع علي لزوم عجز احدهما
طلبا للايجاز قوله وهو امارة الحدوث والامكان
اي والعجز دليلهما القطعي فليس المراد بالامارة الدليل
الظني

لان السكون يقتضي لاحركة والحركة تقتضي لاسكون

الظني حتي يرد بان الظن لايفيد في المطالب اليقينية
خصوصا في اثبات التوحيد بل المراد بها الدليل القطعي
لان العجز يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعا
بالاجماع القطعي فان قيل عدم حصول المراد ان كان
عجزا يلزم ان تقول المعتزلة بعجز الله تعا لانهم يقولون
بان الله تعالي اراد طاعة الفاسق ولا تحصل مع انهم
لايقولون بعجزه تعالي اجيب بانه لايلزم ان
تقول المعتزلة بعجزه تعالي لان الارادة عندهم قسمان
ارادة قطعية ويسمونها مشيئة قسر والجاء وهم
لايقولون بالتخلف عنها وارادة تفويضية مثل ان
تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك عليه وهم
يقولون بجواز التخلف عنها والعجز انما هو تخلف المراد
عن المشيئة القطعية واما المشيئة التفويضية فلاعجز في
التخلف عنها وح لايلزم ان تقول المعتزلة بعجزه تعالي
واعلم ان عطف الامكان علي الحدوث من عطف
العام علي الخاص اذ يلزم من الحدوث الامكان دون
العكس فان المعدوم يتصف بالامكان ولايتصف
بالحدوث لانه الوجود بعد عدم قوله لما فيه من شائبة
الاحتياج تعليل لكون العجز امارة الحدوث وانما قال
من شائبة الاحتياج ولم يقل من الاحتياج المشعر بالا حتياج
المحض لان وجوب وجود ذلك الاحد لكونه الها يقتضي
عدم الاحتياج فعجزه فيه شائبة الاحتياج فقط لا الا حتياج
المحض قوله فالتعدد لخ متفرع علي ماتقرر من الملازمة

لي

في الشرطية وابطال اللازم وقوله مستلزم لامكان
التمانع كما تفيده الملازمة في الشرطية وقوله المستلزم
للمحال اي كما يفيده بطلان اللازم والاصوب ان قوله
المستلزم للمحال صفة للتمانع لا للامكان لان التمانع بالفعل
هو الذي يستلزم المحال الذي هو اجتماع الضدين او عجز
احد الالهين وقوله فيكون محالا اي فيكون التعدد محالا
وهذا هو نتيجة القياس الذي ذكرت شرطيته في قوله لو امكن
الهان الخ واشير لاستثنائيته بقوله وح فاما ان يحصل
الخ قوله وهذا تفصيل ما يقال الخ اي ما ذكر في بيان
بطلان لازم الشرطية تفصيل ما يقوله بعض المتكلمين الخ
وقوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه
اي ان احد الالهين ان لم يقدر على مخالفة الاله الاخر في مراده
لزم عجزه لان الاول سد عليه طريق ايجاد مراده بايجاد
ضده وهذا هو الشق الثاني في التفصيل السابق المذكور
بقوله او لا لزم عجز احدهما وقوله وان قدر لزم عجز
الاخر اي وان قدر على مخالفة الاخر في مراده لزم عجز الاخر
لان ضد ما اراده الاخر يستلزم انعدام مراده ايجاده صح
وهذا ايضا هو الشق الثاني في التفصيل الذي قد
علمته وح فلا يظهر جعل ما تقدم تفصيلا لهذا لان هذا
بعض ما تقدم قوله وبما ذكرنا اي من جعل اللازم في
الشرطية امكان التمانع لا التمانع بالفعل كما صنعه بعض
المتكلمين ومن جعل التمانع ممكنا في نفسه وانما جاءت
الاستحالة من غيره وهو كون المرادين ضدين في محل واحد
ووقت

لا التمانع بالفعل
وحاصل الدفع ان
امكان التمانع صح

ووقت واحد ومن جعل تعلق الارادة بكل من الحركة والسكون
في نفسه امرا ممكنا ايضا لعدم التضاد بين الارادتين وقوله
يندفع ما يقال الخ اي يندفع عن برهان التمانع ما يقال في
الاعتراض على غير الوجه الذي ذكره الشارح وحاصله منع
الملازمة في الشرطية لاحد امور ثلاثة الاول جواز اتفاقهما
من غير تمانع والثاني جواز ان تكون الممانعة والمخالفة مستحيلة
لاستلزامها المحال والثالث جواز ان يمتنع اجتماع الارادتين
كما يمتنع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا قوله انه
يجوز ان يتفقا من غير تمانع اي ان الحال والشان يجوز ان
يتفق الالهان من غير حصول تمانع بينهما وهذا مدفوع بجعل
اللازم في الشرطية امكان التمانع كاف في اثبات المطلوب
لاستلزامه المحال وقوله او ان تكون الممانعة والمخالفة غير
ممكنة اي ويجوز ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة بان
تكون مستحيلة وعطف المخالفة على الممانعة عطف تفسير
وقوله لاستلزامهما المحال اي لاستلزام الممانعة والمخالفة
المحال السابق الذي هو اجتماع الضدين او عجز احد الالهين
وهذا مدفوع بجعل التمانع ممكنا في نفسه وانما جاءت
الاستحالة من غيره وهو كون المرادين ضدين في محل واحد
ووقت واحد وحاصل الدفع ان الممانعة والمخالفة
في نفسها ممكنة والاستحالة انما جاءت من الغير وقوله او ان
يمتنع اجتماع الارادتين اي او يجوز ان يمتنع اجتماع تعلقي
الارادتين بحركة زيد وسكونه في وقت واحد فهو على
حذف مضاف وقوله كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا

اي كما يمتنع تعلق ارادة الواحد بحركة زيد وسكونه معًا
لان اجتماعهما مستحيل والارادة لا تتعلق بالمستحيل ،
وهذا مدفوع بجعل تعلق الارادة بكل من الحركة والسكون
في نفسه امرًا ممكنا لعدم التضاد بين الارادتين اي بين
تعلقيهما وهذا بخلاف تعلق ارادة الواحد بحركة زيد
وسكونه معًا لاتحاد محل الارادة فقياس تعلق الارادتين
علي تعلق الارادة الواحدة قياس مع الفارق وحاصل
الدفع ان ارادة كل منهما امر ممكن في نفسه لعدم التضاد
بين الارادتين وقد وقع هنا في بعض الحواشي والشروح
ما يخالف ذلك فتامله قوله واعلم ان قوله تعالي
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية اي
تفيد اقناعا للمسترشدين وان لم تفد الزاما للجاحدين
وعلي هذا فدلالة الاية علي عدم التعدد ظنية وهذا
مبني علي ان المراد بالفساد في الاية الخروج عن هذا
النظام المشاهد بان تسقط السما علي الارض والراجح
ان الاية حجة قطعية اي يقينية تفيد القطع وعلي هذا
فدلالة الاية علي عدم التعدد يقينية وهذا مبني علي ان
المراد بالفساد في الاية عدم التكون اي عدم الوجود وقد
جري علي ذلك الشارح في شرح المقاصد حيث قال ان
اريد بالفساد في الاية عدم التكون فتقريره ان يقال لو
تعدد الاله لم تتكون السما والارض اي بالفعل كما هو الظاهر
المشاهد لان تكونهما اما بمجموع القدرتين بحيث صارت
القدرتان كالقدرة الواحدة او بكل منهما بحيث تكون كل
واحدة

واحدة مستقلة او باحدهما دون الاخري والكل باطل
اما بطلان الاول فلان من شان الاله كمال القدرة وتكونهما
بمجموع القدرتين مناف لكمال القدرة لانه يقتضي نقص القدرة
واما بطلان الثاني فلامتناع توارد علتين مستقلتين علي
معلول واحد وتكونهما بكل من القدرتين يقتضي توارد علتين
مستقلتين علي معلول واحد لانه يستلزم دخول المقدور ،
الواحد تحت قدرتين مستقلتين واما بطلان الثالث
فلانه ترجيح بلا مرجح لان نسبة الممكنات الي الالهين علي السوية
وتكونهما باحدي القدرتين دون الاخري ترجيح بلا مرجح
اهـ كلامه مع ما زدناه عليه لبيانه ويرد عليه ان الترديد
بين الامور الثلاثة لا يخلو فاما علي تقدير التمانع الغرضي
بين الالهين واما علي الاطلاق اي عدم التقييد بتقدير
التمانع علي ما هو الظاهر القريب الي الفهم فان كان علي
تقدير التمانع الغرضي بين الالهين فلم يرد منع الملازمة بان
يقال لا نسلم انه يلزم من تعدد الاله عدم تكون السما والارض
المبني علي تقدير التمانع الغرضي لان وجود الالهين لا يستلزم
وقوع ذلك التقدير عقلا لجواز اتفاقهما وان كان علي الاطلاق
فلم يتعين اختيار الاول وهو ان تكونهما بمجموع القدرتين
ويمنع ان ذلك لا ينافي كمال القدرة لان كمال القدرة في
نفسها لا ينافيه تعلقها بحسب الارادة علي وجه يكون للقدرة
الاخري مدخل فيه لانه علي وفق الارادة فيجوز ان تكون السماء
والارض بمجموع القدرتين بحسب الارادة علي هذا الوجه كما في
افعال العباد عند الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائيني علي ما

البعض انه ذهب الى ان افعال العباد بمجموع قدرة الله
وقدرة العبد وان كانت قدرة الله كاملة في نفسها الا
ان ارادته تعالى تعلقت بها على وجه يكون لقدرة العبد
مدخل فيها وكذا يمكن احتمال الثالث وهو ان تكون ما
باحدى القدرتين دون الاخرى ومنع ان ذلك ترجيح بلا
مرجح لجواز ان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه لانه ح
ترجيح بمرجح هذا والتحقيق في هذا المقام انه ان حملت
الآية الكريمة على نفي تعدد الصانع مطلقا اي سواء كان مؤثرا
في السما والارض ام لا فهي حجة اقناعية لان الملازمة عادية
لا عقلية على ما بينه الخ لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو
كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اذ ليس المراد بالظرفية في
السماء والارض التمكن فيهما وان كان هو المعنى الحقيقي
لاستحالة ذلك على الاله وانما المراد بها التاثير فيهما
والمعنى لو كان المؤثر فيهما آلهة الا الله لفسدتا اي لم
تتكونا فالحق ان الملازمة عقلية والآية حجة قطعية
اذ لا جايز ان يؤثر فيهما كل من القدرتين على ان كلا منهما
علة مستقلة لان توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
باطل وح فتاثيرهما اما على سبيل الاجتماع بحيث يكون
مجموع القدرتين علة واحدة واما على سبيل التوزيع بان
يكون المؤثر في بعض منهما الها وفي البعض الآخر الها آخر
فيلزم انعدام كل من السما والارض ان كان التاثير على
سبيل

سبيل الاجتماع او انعدام بعضهما ان كان على سبيل التوزيع لامكان
التمانع بينهما في الحالتين فلا يكون احدهما مما نعا مع كونه
جزء علة في الحالة الاولى او علة تامة في الحالة الثانية
فيفسد اي لا يوجد هذا العالم المحسوس كلا في الاولى
او بعضا في الثانية وعدم وجود العالم كلا او بعضا لثبوت
وجوده بالحس والمشاهدة **ويمكن** ان توجه الملازمة
بحيث تكون قطعية على الاطلاق اي سواء كان الصانع مؤثرا
في السما والارض ام لا بان يقال لو تعدد الواجب لزم ان
لا يكون العالم ممكنا فضلا عن كونه موجودا والا بان
كان العالم ممكنا لامكن التمانع المستلزم للمحال الذي
هو اجتماع الضدين او عجز احد الالهين لان امكان التمانع
لازم لمجموع الامرين اللذين هما التعدد وامكان شي من
الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يوجد شي من الاشياء
لئلا يمكن التمانع المستلزم للمحال المذكور **واعترض**
هذا التوجيه بان انتفا امكان العالم لا يستلزم الفساد لجواز
ان يكون واجبا **واجيب** بان كونه واجبا علم بطلانه
مما سبق وح يكون انتفاء امكانه مستلزما للفساد **قوله**
والملازمة عادية بيان لكون الآية حجة اقناعية فالواو للتعليل
اي وانما كانت الآية حجة اقناعية لان الملازمة بين تعدد الاله[لان صح]
والفساد المفسر بالخروج عن هذا النظام المشاهد
عادية لا عقلية **واعترض** بان كون الملازمة عادية
لا يستلزم كون الآية حجة اقناعية لان العادة موجبة
للجزم الذي لا يحتمل النقيض كعلمنا بان جبل احد حجر واما

احتمال انقلابه ذهبًا فمجرد فرض العقل وذلك لا يوجب
عدم الجزم الذي لا يحتمل النقيض **واجيب** بان العادة
موجبة للجزم المذكور في الشاهد لا في الغايب على ان
العادة اذا كانت اغلبية كما هنا لا تفيد الجزم وقد صرح
الامدي بان تلك الملازمة ليست خارجة عن مسالك
الظن وقوله على ما هو اللايق بالخطابيات اي جريا على ما هو
اللايق بالخطابيات التي تناسب افهام العامة والخطابيات
بفتح الخا المعجمة نسبة الي الخطابة وهي عند اهل المنطق
قياس مولف من مقدمات مقبولة او مظنونة **قوله** فان
العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد
الحاكم تعليل لقوله والملازمة عادية وعطف التغالب
علي التمانع من عطف التفسير وقوله علي ما اشير اليه بقوله
تعالي ولعلا بعضهم علي بعض اي جريا علي ما اشير اليه بقوله
تعالي من لزوم وجود التمانع والتغالب لتعدد الحاكم
وانما كان ذلك مشارا اليه بالاية وليس معنيها لانها في
تعدد الاله لا في تعدد الحاكم بدليل صدر الاية ونصها
ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذن لذهب كل اله
بما خلق ولعلا بعضهم علي بعض سبحان الله عما يصفون
قوله والا اي
فيكون تعدد الحاكم مقتضيا علي تعدد الاله
والا تكن حجة اقناعية والملازمة عادية فلا يخلو وقوله
فان اريد الفساد بالفعل اي فان اريد بالفساد في قوله
تعالي لفسدتا الفساد بالفعل وقوله اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد اي خروج السما والارض عن النظام
القايم

القايم بهما ككون السماء مرتفعة من غير عمد وكون الارض
منبسطة وانما فسر الفساد بالخروج عن هذا النظام المشا هد
لا بعدم الوجود لان التمانع في العادة لا يفضي الي الانعدام
بالكلية بل يفضي الي الاختلال وقوله فمجرد التعدد
لا يستلزمه اي فمجرد تعدد الاله لا يستلزم الفساد بالفعل
وهذا امنع الملازمة علي تقدير ان يكون المراد الفساد
بالفعل وقوله لجواز الاتفاق علي هذا النظام اي
لجواز اتفاق الالهين علي هذا النظام المشاهد وهذا
سند لمنع الملازمة علي التقدير المذكور وقوله وان
اريد امكان الفساد اي وان اريد بالفساد في قوله
تعالي لفسدتا امكان الفساد ويكون معني قوله تعالي
لفسدتا لامكن فسادهما وقوله فلا دليل علي انتفايه
اي فلا دليل علي انتفا امكان الفساد وهذا امنع
للاستثنائية القايلة لكن امكان الفساد باطل اي
منتف **والحاصل** ان هذا الدليل المصرح بشرطيته
في قوله تعالي لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ان ار
يد بالفساد فيه الفساد بالفعل او امكان الفساد فان
اريد الفساد بالفعل منعت الملازمة وان اريد
امكان الفساد منع بطلان اللازم اي انتفاؤه **قوله**
بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام
اي بل النصوص القرآنية والسنية شاهدة بطي السموات
ورفع هذا النظام المشاهد فمن النصوص الشاهدة
بطي السموات قوله تعالي يوم نطوي السماء كطي السجل

للكتب ومن النصوص الشاهدة برفع هذا النظام
قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات
وقوله فيكون ممكنا لا محالة اي لان وقوع الرفع بالفعل
يستلزم امكانه اذ لا يقع في الوجود الا الممكن فالوقوع ادل
دليل على الامكان والغرض من قوله بل النصوص شاهدة الخ
الترقي في المنع والمبالغة فيه حيث انتقل من نفي الدليل
على انتفا امكان الفساد الى كون النصوص شاهدة
بثبوت الامكان **قوله** لا يقال الملازمة قطعية والمراد
بفسادهما عدم تكونهما اي لا يقال ذلك اعتراضا على جعل
الملازمة عادية المبني على ان المراد بفسادهما خروجهما
عن هذا النظام **وحاصله** انا لا نسلم ان
الملازمة عادية حتى تكون الاية حجة اقناعية بل الملازمة
قطعية لكونها عقلية والمراد بفسادهما عدم تكونهما اي
عدم وجودهما وليس المراد به الخروج عن هذا النظام
بالفعل او الامكان كما تقدم وقوله بمعنى الخ بيان لكون
الملازمة قطعية واشار بذلك الى ان في الاية اضمار
واسطتين الاولى امكان التمانع الثانية انتفا كون
احدهما صانعا فلزوم الفساد بمعنى عدم الوجود للتعدد
بهاتين الواسطتين وقوله انه لو فرض صانعان لامكن
بينهما تمانع اي ان الحال والشان لو فرض الهان صانعان
لامكن بينهما تمانع وتخالف والملازمة في هذه الشرطية
مسلمة وقوله فلم يكن احدهما صانعا اي واذا امكن
التمانع فلم يكن احدهما صانعا بمعنى انه لم يكن واحد منهما
صانعا

صانعا لمنع الاخر اياه مما قصده والملازمة في هذه
الشرطية غير مسلمة كما سيذكره الشارح بقوله لانا نقول الخ وقوله
فلم يوجد مصنوع اي واذا لم يكن احدهما صانعا فلم يوجد
مصنوع لامتناع وجود مصنوع بدون صانع **والحاصل**
انه يلزم من فرض التعدد عدم وجود المصنوع
بواسطتين لان لازم لازم اللازم لشيء لازم لذلك
الشيء **قوله** لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع اي لانا نقول في رد ما يقال
امكان التمانع بين الصانعين الذي هو لازم للتعدد
لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع واما عدم كون
احدهما صانعا المبني عليه عدم وجود المصنوع فلا
يستلزمه امكان التمانع لانه لا يلزم من امكان
التمانع وقوع التمانع بالفعل لجواز الاتفاق فيكون
احدهما صانعا بتفويض الاخر له وقوله وهو
لا يستلزم انتفاء المصنوع اي وعدم تعدد الصانع
لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد باحدهما
ابتداء من غير وقوع التمانع وهذا الجواب مبني على
ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل اذ حاصله انا
لا نسلم ان تعدد الصانع يستلزم عدم وجود المصنوع
بخلاف الجواب المذكور بالعلاوة المذكورة بعد ذلك
فانه ليس مبنيا على ذلك بل هو مبني على الترديد فمعنى
قوله على انه الخ انه يمكن ان لا ينبني على الظاهر بخصوصه
بل يفصل بان يقال ان اريد عدم التكون بالفعل فتمنع
الملازمة لان المستلزم له وقوع التمانع لا امكانه
وان اريد عدم التكون بالامكان فتمنع الاستثنائية

الغائية لكن اللازم باطل اي منتف لان امكان
التمانع يستلزم امكان عدم التكون ولان الفاعل
المختار له ان لا يوجدهما فيكون عدم تكونهما امرا ممكنا
بقطع النظر عن وجودهما بالمشاهدة وبهذا التقرير
اندفع ما قيل ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا
معنى لايراده بعينه في العلاوة فتدبر **قوله** على انه الخ
اي ولنجر على انه الخ والضمير للحال والشان وقوله يرد
منع الملازمة يرد على السائل منع الملازمة بين التعدد
وعدم التكون وقوله ان اريد عدم التكون بالفعل
اي ان اريد بعدم التكون المذكور في كلام السائل عدم
التكون بالفعل كما هو الظاهر المتبادر وقوله ومنع
انتفا اللازم اي ورد منع انتفا اللازم الذي
افادته الاستثنائية القائلة لكن اللازم باطل اي
منتف وقوله ان اريد بالامكان اي ان اريد بعدم
التكون المذكور في كلام السائل عدم التكون بالامكان
ولو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود
العلة التامة التي هي ارادة كل منهما ايجاده على وجه
الاستقلال لتم الدليل وكانت الاية حجة قطعية
لانتفا اللازم قطعا وتقرير الدليل عليه ان يقال
لو وجد صانعان لامكن بينهما التمانع واذا امكن التمانع
امكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهو
باطل قطعا لكن هذا التقرير بعيد لان ارادة عدم التكون
من الفساد خلاف الظاهر **قوله** فان قيل الخ هذا
السؤال

السؤال وارد على الاستدلال بالاية **وحاصله**
منع ان الاية تثبت المدعي الذي هو انتفاء تعدد الاله
في جميع الازمنة وانما تثبت انتفاء الفساد في الزمان
الماضي بسبب انتفا التعدد لان ذلك هو مقتضى كلمة
لو وقوله مقتضى كلمة لو اي مقتضى كلمة هي لو
فالاضافة للبيان وقوله ان انتفا الثاني في الماضي
بسبب انتفا الاول اي ان انتفا الجزا في الزمن الماضي بسبب
انتفاء الشرط في الزمن الماضي **قوله** فلا يفيد الا الدلالة
الخ اي وان اعتبر هذا المقتضى في الاية فلا يفيد الا
الدلالة الخ ويلزم من ذلك ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين وهما انتفا التعدد وانتفاء الفساد امرين
مقررين عند السامع لكن يعلل الاول بالثاني بحسب الما ضي
كما في قولك لو جئتني لاكرمتك وهذا المعنى ليس مقصودا
هنا بل المقصود هنا بيان تحقق انتفاء الاول
الذي هو التعدد بحسب جميع الازمنة اعني الماضي والحال
والاستقبال بدليل تحقق انتفا الثاني
الذي هو الفساد وليس كلا الانتفائين مقررين عند
السامع بل الاول مجهول والثاني مقرر عند السامع فلذلك
استدل على الاول بالثاني **قوله** قلنا نعم بحسب
اهل اللغة اي قلنا في الجواب عن القيل المذكور **نعم**
مقتضى كلمة لو بحسب اصل اللغة اي الكثير والغالب في اللغة
فالمراد من اصل اللغة الكثير والغالب فيها كما يفهم
من مقابلته بقوله التي للتقليل وقوله لكن قد تستعمل

للاستدلال الخ اي قد تستعمل كلمة لولا استعمالاً قليلاً
في اللغة للاستدلال الخ فيكون للو في اللغة استعمالان
احدهما كثير شايع وهو المذكور في السؤال وثانيهما
قليل وهو الاستدلال المذكور وعلي الاول اهل النحو
وعلي الثاني ارباب المعقول ومادل عليه ظاهر كلامه في
شرح التلخيص من ان استعمالها في الاستدلال استعمال
منطقي فقد رده المحقق الشريف بان القران لم ينزل الا
علي لغة العرب دون الاصطلاح فالصواب
انه استعمال لغوي ايضاً الا ان الاشيع هو الاول
قوله بانتفا الجزا اي المعلوم للمخاطب وقوله علي
انتفا الشرط اي المجهول للمخاطب وفي كلام الش
تفنن حيث عبر اولا بالثاني والاول وعبر ثانيا
بالجزاء والشرط وقوله من غير دلالة علي تعيين زمان
اي من غير دلالة لكلمة لو علي تعيين زمان بان
تدل علي خصوص الزمن الماضي لتتم المقصود
ايضا وهو اثبات وحدة الصانع بحسب جميع
الازمنة لانه اذا ثبت انتفاء التعدد في الزمان
الماضي يكون ما حصل به التعدد في الحال او
الاستقبال حادثا والحادث لا يكون الها فيكون
الصانع واحدا قوله كما في قولنا لو كان العالم
قديما لكان غير متغير اي فانه قد استعملت كلمة لو
في ذلك للاستدلال بانتفا الجزا الذي هو عدم التغير
علي انتفاء الشرط الذي هو القدم من غير دلالة
علي

ودليل ذلك دلالة كلمة لو في هذا الاستعمال علي تعيين الماضي صح

علي تعيين زمان وقوله والاية من هذا القبيل اي
والاية المذكورة من هذا الاستعمال القليل قوله
وقد يشتبه علي بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالاخر فيقع الخبط اي كما وقع لابن الحاجب وكثير
من المتاخرين حيث نظروا الي الاستعمال الثاني
القليل فاعترضوا قول النحاة ان لو لامتناع الاول
قالوا والصحيح انها موضوعة لامتناع الاول
لامتناع الثاني اه ورد عليهم بان ما قاله النحاة
مبني علي الاستعمال الاول في كلمة لو وانه علي الاستعمال
الثاني فيها وح لا اعتراض عليهم فالحق ان كلا من
الاستعمالين ثابت وان الاول بحسب اصل اللغة
والثاني قليل فيها قوله القديم هذا اشارة
الي مبحث القديم القدم وهو خبر اخر عن قوله
والمحدث للعالم وعلم من ذلك صحة اطلاق القد بهم
عليه تعالي وقد ورد في بعض الروايات بدل
الاول قوله هذا تصريح بما علم التزاما اي
قول المصنف القديم تصريح بما علم من قوله فيما
سبق والمحدث للعالم هو الله بطريق الالتزام
لانه قد ثبت ان المراد من الله بانه الذات الواجب الو جود
وواجب الوجود لا يكون الا قديما كما صرح ح
به الش حيث قال اذ الواجب لا يكون الا قديما اذ
المتبادر انه علة لقوله علم التزاما ويحتمل انه
تعليل لدعوي ان المحدث للعالم قديم قوله اذ

١٧ الثاني لامتناع صح

الواجب لا يكون الا قديمًا اي اذ الواجب لذاته المفهوم من
لفظ الجلالة في قوله هو الله تعالى لا يكون الا قديما
لما تقدم من ان واجب الوجود هو الذي لا يسبقه عدم
ولا يلحقه عدم وقوله لا ابتدا لوجوده تفسير لقوله
قديما فالمراد بالقديم في حقه تعالى ما لا ابتدا لوجوده
وليس المراد به ما تطاول زمنه بخلافه في حق غيره كما
في قولهم هذا بناء قديم ونحو ذلك فان المراد بالقديم
في حق غيره تعالى ما تطاول زمنه وليس المراد به ما لا ابتدا
لوجوده **قوله** اذ لو كان حادثا الخ اي اذ لو كان الواجب
حادثا الخ وهو تعليل لقوله لا يكون الا قديما وقوله
مسبوقا بالعدم تفسير لقوله حادثا بالتلازم لان
الحادث هو الموجود بعد عدم ويلزم من ذلك ان يكون
مسبوقا بالعدم وقوله لكان وجوده من غيره ضرورة
اي واذا كان وجوده من غيره ضرورة لم يكن واجبا
لانه لا معنى للواجب الا ما كان وجوده من ذاته مع ان
الفرض انه واجب **قوله** حتى وقع في كلام بعضهم الخ
غاية لقوله ان الواجب لا يكون الا قديما وقوله مترادفا
اي لفظان مترادفان على معنى واحد **قوله** لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين اي لكن ما وقع في كلام بعضهم
من ان الواجب والقديم مترادفان ليس بمستقيم للجزم
بان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر اذ مفهوم الواجب
ما كان وجوده من ذاته ومفهوم القديم الذي لا ابتداء
لوجوده او ما لا ابتداء لوجوده كان او عدميا على
الخلاف

الخلاف في ذلك **قوله** فلا يكونان مترادفين فان المترادفين هما
المتحدان ماصدقا ومفهوما كلفظ انسان وبشر بخلاف
المتساويين فانهما المتحدان ماصدقا المختلفان مفهوما
كلفظ ناطق وضاحك لكن قدما المتكلمين يريدون بالترادف
التساوي **قال** في التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما
على حدة اهـ فانت تراه قد اطلق الترادف واراد به التساوي
باعتبار محل الايمان والاسلام فكل محل للايمان محل للاسلام
وعكسه **قوله** يقال ما وقع في كلام بعضهم من ان الواجب
والقديم مترادفان ليس مبنيا على المشهور بل هو مبني على
اصطلاح قدما المتكلمين **وقال بعضهم** مراد الشارح ان هذا البعض
لما راى الواجب والقديم متلازمين لا ينفك احدهما عن
الاخر وهم انهما مترادفان بالمعنى المشهور فذلك ردّه الشارح
فلعله وجد في كلام بعضهم ذلك وعدم وجدانك له لا يدل
على عدم الوجود في نفس الامر **قوله** وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق اي لا كلام في التغاير بحسب المفهوم وانما
الكلام في التساوي بحسب الصدق اي بحيث يصدق كل منهما
على ما يصدق عليه الاخر كما في الكاتب والضاحك وفي عبارته
حذف والتقدير وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق
وعدم التساوي وان شئت قلت مراده التساوي وجودا وعدما
فقيل هما متساويان وقيل القديم اعم من الواجب وقد
اشار الى القول الاول بقوله وفي كلام بعض المتاخرين الخ
والى القول الثاني بقوله فان بعضهم على ان القديم الخ

في كلام هؤلاء ونثر مشوش قوله فان
بعضهم على ان القديم اعم من الواجب اي فان
بعض المتكلمين جرى على ان القديم اعم من الواجب
عموما مطلقا فكل واجب قديم وليس كل قديم
واجبا فذاته تعالى واجب وقديم وصفاته تعالى
قديمة فقط كما اشار اليه الش بقوله لصدقه على
صفات الواجب وهذا مذهب الفخر الرازي
ومن تبعه كالش وقوله لصدقه على صفات الواجب
اي لصدق القديم دون الواجب على صفات
الواجب كالقدرة والارادة والعلم ونحوها فانها
قديمة وليست واجبة على طريقة الفخر ومن تبعه كما
علمت قوله ولا استحالة في تعدد الصفات
جواب عما يقال اذا كان القديم صادقا على صفات
الواجب لزم من ذلك تعدد القدماء وتعدد القدماء
مستحيل وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة
اي خلافا للفلاسفة حيث قالوا بقدم العالم وكان
الاولى ان يقول وانما المستحيل تعدد الذات القديمة
لان الذي يتصف بالتعدد هو الذات الواحدة ويمكن
الجواب بجعل ال في الذوات للجنس قوله وفي كلام
بعض المتاخرين الخ كان المناسب لما تقدم ان
يقول وان بعضهم على ان الواجب والقديم متساويان
وقوله كالامام حميد الدين الضرير الحنفي ما تريدي هو
وحميد بفتح الحاء المهملة وكسر الميم وقوله رحمه الله
جملة

جملة دعائية وقوله ومن تبعه اي وافقه على هذا القول
وهذا مذهب السنوسي ومن تبعه وهو الحق قوله
نص الخ بانه واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته اي فيكون الواجب والقديم متساويين ووجه
ذلك ان صفاته تعالى لا تحتاج الى شيء كما ان ذاته العلية
لا تحتاج الى شيء لانه يلزم من كون كل منهما واجب
الوجود لذاته ان لا يحتاج كل منهما في وجوده الى شيء ورد
على ظاهره ان كل صفة محتاجة لموصوفها فكيف تكون
واجبة لذاتها وسيجيء تاويل ذلك في الش عند
ثم قول المص وهي لا هو ولا غيره بان المراد ان الله وصفاته
كل منهما وجب لذات المولى فيكون الضمير في قوله لذاته
راجعا للمولى وهذا لا ينافي احتياج الصفات في
وجودها الى موصوفها ومآل هذا التاويل الى انه
تعالى موجب لصفاته ورد هذا التاويل بانه لا يوافقه
الاستدلال المذكور بقوله بانه لو لم يكن واجبا لذاته
جب لكان جايز العدم في نفسه لانه صريح في ان المراد بالوا
لذاته ما كانت ذاته مقتضية لوجوده اذ جواز العدم
في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى قوله
واستدلوا اي حميد الدين الضرير ومن تبعه وقوله على
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته اي المعلوم مما
صرحوا به من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته كما تقدم التنبيه على ذلك وقوله بانه
لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم في نفسه اي

بانما هو قديم لو لم يكن واجبا لذاته لكان جايز العدم في
نفسه لعدم الواسطة بين الواجب لذاته والجايز في
نفسه وقوله فيحتاج في وجوده الي مخصص اي واذا كان
جايز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الي مخصص ضرورة
ان وجوده ليس من ذاته فيكون من غيره وهو معني احتياجه
الي مخصص وقوله فيكون محدثا اي واذا كان محتاجا الي
مخصص فيكون محدثا بفتح الدال اسم مفعول والفرض
انه قديم فيكون كونه محدثا باطلا فيكون ما استلزمه
وهو كونه محتاجا الي المخصص باطلا فيكون
ما استلزمه وهو كونه محتاجا الي المخصص باطلاً جايز
العدم في نفسه باطلا فيكون ما استلزمه وهو عدم كونه
واجبا لذاته واذا بطل هذا ثبت كونه واجبا لذاته
وهو المطلوب **قوله** اذ لا نعني بالمحدث الا ما تعلق
الخ تعليل لكون احتياجه الي المخصص مستلزما لكونه
محدثا اي وانما لزم من كونه محتاجا الي المخصص كونه
محدثا لانا لاننا لا نقصد بالمحدث الا ما تعلق الخ
واشار بذلك الي رفع ما يقال لا نسلم لزوم كونه محدثا
لكونه محتاجا الي مخصص لجواز ان يكون وجوده من
غيره بطريق الايجاب فلا يكون محدثا لان المحدث
هو المسبوق بالعدم او ما كان لوجوده ابتداء
وحاصل الدفع انه ليس المراد بالمحدث هنا
المسبوق بالعدم او ما كان لوجوده ابتداءً بل المراد به هنا
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر ولا خفا في لزوم كونه
محدثا

محدثا بهذا المعني لكونه محتاجا الي مخصص وهذا الكلام
يدل علي ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء
لعدم كونها محدثة وهذه جهالة بينة فان بديهة
العقل حاكمة بان الصفة محتاجة في وجودها الي
موصوفها **فان قيل** ان الذي تحكم به البديهية هو
احتياج الصفة الي وجود الموصوف لا الاحتياج
الي ايجاده والازم كون الصفات موجودة بعد
عدم **اجيب** بانه ليس المراد بالايجاد ههنا
الاخراج من العدم الي الوجود بل المراد به اقتضا الوجود
وانهم قالوا في دفع الجهالة المذكورة كلامنا في القديم
بالذات والصفة ليست قديمة بالذات لم يتيم حكمهم
بوجوب الصفات لعدم كونها قديمة بالذات
وهذا مبني علي مذهب الفخر الرازي ومن تبعه كالشيخ
من ان صفاته تعالي ممكنة في ذاتها واجبة لا قتضا ذات
الباري لها والحق مذهب السنوسي ومن تبعه من
ان صفاته تعالي واجبة في ذاتها وليست ممكنة اصلاً
وما قاله الرازي فهو زلة وقعت منه فلا نسلم ان
ما اقتضاه كلام حميد الدين الضرير ومن تبعه من ان وجود
الصفة القديمة لا يتعلق بايجاد شيء جهالة بل الجهالة
هي القول بان وجود الصفة القديمة يتعلق بايجاد
شيء لانه مبني علي كلام الرازي وهو زلة وقعت منه
كما علمت **قوله** ثم اعترضوا عليه اي اعترض عليهم بناء
علي الظاهر المتبادر من قراءته بالبنا للمفعول واعترضوا

علي انفسهم بناء علي خلاف الظاهر المتبادر من قراءته
بالبنا للفاعل وقوله بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها
كانت باقية اي بان صفات الله لو كانت واجبة
لذاتها لكانت باقية لامتناع عدم الواجب وقوله
والبقا معنى اي والبقا صفة وجودية وقوله فيلزم
قيام المعنى بالمعنى اي فيلزم قيام المعنى الذي هو
البقاء بالمعنى الذي هو الصفات وقيام المعنى بالمعنى
باطل عند اهل الحق ومقتضي صنيعهم ان هذا
الاعتراض لا يرد علي القايلين بان الصفات ليست
واجبة لذاتها ولعل وجهه انها عندهم ليست
باقية ببقاء قايم بها بل باقية ببقاء الذات وهذا
كله مبني كما ترى علي القول بان البقا صفة معنى
والحق انه صفة سلب وعليه فلا يرد الاعتراض ولا
يحتاج للجواب قوله واجابوا بان كل صفة فهي
باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة اي واجاب
عنها القائلون بان الصفات واجبة لذاتها عن
الاعتراض المذكور بان كل صفة من الصفات المذكورة
فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة لا معنى آخر
زائد عليها حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى وحاصل
هذا الجواب منع البقا صفة معنى واختيار انه لكون هو
صفة نفسية فالصفات بقاؤها نفسها واما
الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال
حدوثها فانه عبارة عن الوجود في الزمن الثاني
علي

علي ما سيجيء في الشرح فلو كان بقاؤها عينها لما
انفك عنها حال حدوثها واورد علي هذا الجواب
ان البقاء مضاف الي الصفة في قولهم بقاء العلم بقاء المضاف صح
القدرة ونحو ذلك والمضاف غير المضاف اليه فكيف يكون
المضاف نفس المضاف اليه هذا ان ارادوا بكونه
نفسها الاتحاد في المفهوم فان ارادوا بكونه نفسها عدم
زيادته عليها بحسب الوجود الخارجي علي ما سيجيء في رجي
التكوين بمعنى انه ليس امرا زائدا عليها في الوجود الخا
بل هو امر اعتباري فلم لم يجوزوا نفسية البقا
بهذا المعنى في الاعراض بان يقال الاعراض باقية ببقاء
هو نفسها بمعنى ان بقاها ليس امرا زائدا عليها في
الخارج بل هو امر اعتباري حتى لا يلزم القول بتجدد
الاعراض في كل زمان الذي هو مصادم لشهادة الحس
لا يقال ينافي كون بقاء الاعراض نفسها انفكاكه عنها
حال حدوثها كما تقدم لانا نقول لا منافاة لانه ان اريد
بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم فان اريد بكونه نفسها
عدم زيادته عليها في الخارج فلا منافاة لانه لا مانع من
جواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية قوله وهذا تد
كلام في غاية الصعوبة اي وهذا الكلام المذكور في صفا
تعالى الشامل لكلام القائلين بوجوب الصفات لذاتها
وكلام القائلين بامكانها في غاية الصعوبة والاشكال
وقد علمت ذلك بالنسبة لكلام القائلين بامكانها بوجوب
الصفات لذاتها بقوله فان القول بتعدد الواجب لذاته

الخ وبالنسبة لكلام القائلين بامكانها بقوله والقول
بامكان الصفات ينافي الخ ومقتضي هذا الصنيع ان الش
قد توقف في هذه المسألة لكن المتبادر انه تابع للمحقق في
القول بامكان الصفات ويحتمل ان اسم الاشارة
عائد لكلام القائلين بوجوب الصفات لذاتها فقط
والاول انسب بقوله والقول بامكان الصفات
ينافي الخ وبقوله فان زعموا الخ وكلام العصام
والكستلي يؤيد القول بامكان الصفات ولكن المحقق
القول بوجوبها لذاتها كما عليه الامام السنوسي
وجميع المشايخ قوله فان القول بتعدد الواجب
لذاته مناف للتوحيد اي فان القول بتعدد الواجب
لذاته اللازم علي القول بوجوب الصفات
لذاتها مناف للتوحيد الذي هو اعتقاد عدم التعدد
في الالوهية فانه يقتضي ان واجب الوجود لذاته
واحد ويجاب عن ذلك بان المنافي للتوحيد
انما هو تعدد الذات الواجبة لا تعدد الواجب
باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا علي ما قيل
في قدم الصفات علي انه لا تعدد اصلا لعدم مغايرة
الصفات للذات كما سياتي بيانه قوله والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
اي والقول بامكان الصفات مع كونها قديمة فتكون
ممكنة قديمة في قوة الجزئية السالبة القائلة بعض
الممكن ليس بحادث بل قديم ومن المقرر ان الجزئية
السالبة القائلة بعض الممكن ليس بحادث تناقض
الموجبة

يناقي قول المتكلمين بان كل ممكن فهو حادث لان القول بامكان الصفات مع كونها قديمة صح صح صح

الموجبة الكلية القائلة ههنا كل ممكن فهو حادث قوله
فان زعموا انها قديمة بالزمان اي فان زعم القائلون
بامكان الصفات مع قدمها جوابا عن المنافاة المذكورة
ان الصفات قديمة بالزمان لا بالذات فتكون قديمة
بالقدم الزماني لا بالقدم الذاتي وقوله بمعني عدم المسبوقية
بالعدم اي حال كون القدم بالزمان ملتبسا بمعني
هو عدم المسبوقية بالعدم فيكون القديم الزماني هو
الذي لم يسبق بالعدم وقوله وهو لا ينافي الحدوث الذاتي
اي والقدم الزماني بالمعني المذكور لا ينافي الحدوث
الذاتي وانما ينافي الحدوث الزماني فكون الصفات قديمة
بالزمان لا ينافي كونها حادثة بالذات وانما ينافي كونها
حادثة بالزمان وقوله بمعني الاحتياج الي ذات
الواجب اي حال كون الحدوث الذاتي ملتبسا بمعني هو
الاحتياج الي ذات الواجب تعالي فيكون الحادث الذاتي
هو الذي يحتاج في وجوده الي ذات الواجب تعالي وقوله
فهو قول بما ذهبت اليه الفلاسفة اي فما زعموا من قدم
الصفات بالمعني المذكور وكون ذلك لا ينافي الحدوث الذاتي
قول بما ذهبت اليه الفلاسفة واسسوه ليبنوا عليه
ما ذهبوا اليه من الايجاب بالذات وقوله من انقسام كل
من القدم والحدوث الي الذاتي والزماني بيان لما ذهبت
اليه الفلاسفة فالاقسام اربعة قدم ذاتي وهو مختص
بذات الواجب وقدم زماني وهو اعم من القدم الذاتي فيجتمعان
في ذات الواجب تعالي وينفرد القدم الزماني في صفاته علي

بمعني صح

القول بامكانها قوله وفيه رفض لكثير من القواعد
اي وفي القول بذلك رفض لكثير من القواعد الكلامية
نحو كون الباري ليس بموجب وكون القديم هو الذي
لا اول له وكون الحادث هو الموجود بعد عدم من غير
تفصيل فيهما وكون الحادث لا يكون قديما بحال وانه
لا شي من الممكن بقديم الي غير ذلك قوله وسياتي
لذلك زيادة تحقيق اي وسياتي في شرح قوله وهي
لا هو ولا غيره زيادة تحقيق لهذا المقام حيث قال
فيما ياتي والاولي ان يقال الخ قوله الحي القادر الخ
انما اجري هذه الاسما عليه تعالي ولم يكتف باثبات
مباديها فيما بعد مع انه يتكفل بمعرفتها لان الدليل
علي ثبوت المبادي التي هي الصفات الاتية الملاقي
هذه الاسما عليه تعالي في لسان الشرع علي ما سياتي
ولم يعرف الاسما المذكورة اكتفا بتعريف مباديها فيما
بعد ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان
تعريفها لا يغني عن تعريف مباديها وانما قدم الحي
علي ما بعده من الاسما لان الاتصاف بما عدا الحياة
من الصفات يتوقف علي الاتصاف بالحياة وقوله
الشاي المريد هما مترادفان فالشائي بمعني المريد
كما يوخذ من قول الش بعد قول المص فيما ياتي والارادة
والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب
تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع
الخ فان قلت ان لفظ الشائي لم يرد اطلاقه في اسما
الله تعالي

الله تعالي مع انها توقيفية فالجواب انه اكتفي بورود
المادة فانه قد ورد الفعل في مواضع كثيرة كقوله تعالي
ولو شا ربك ما فعلوه ولو شا الله لجمعهم علي الهدي وما
تشاوون الا ان يشا الله وان كان الراجح انه لا يكتفي بور ود
المادة قوله لان بديهة العقل جازمة بان محدث
العالم الخ اي لان توجه العقل من غير توقف علي نظر حاكم
حكما يقينيا بان محدث العالم الخ والمراد ان العقل بمجرد
توجهه جازم بذلك فاسناد الجزم الي البديهة مجاز
عقلي وقد تقدم ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا
تصور الواجب بعنوان انه محدث لجميع ما سواه
علي النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت
هذه الصفات بديهيا بان يقال الله محدث
للعالم علي هذا النمط البديع ومحدث
العالم علي هذا النمط البديع لا يكون الا متصفا
بهذه الصفات فصغري هذا الدليل نظرية وقد
تقدم دليلها وكبراه بديهية كما اشار اليه الش واذا علمت
انه لا بد من تصور الواجب بعنوان محدث لجميع
ما سواه علمت انه لا يرد ما يقال كونه محدثا ث
للعالم علي النمط البديع انما يدل علي اتصافه بالصفا
المذكورة اذا كان ذلك الاحداث بلا وسط مختار
صادر عنه بالايجاب لكن يحتمل ان يكون
احداثه له بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاد
وايجابه بلا قصد لا يدل علي العلم ولا علي غيره

وانما قيدنا بعدم القصد لان الايجاب بتوسط
الارادة كما هو مذهب المتاخرين من الفلاسفة حيث
ذهبوا الى انه ان شا فعل وان شا لم يفعل لكن
الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية ممتنعة
الوقوع يدل على العلم وعلى غيره وانما لم يرد ما ذكر
لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا
لان العالم بجميع اجزائه حادث واذا كان كذلك
الوسط حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب
لان اثر الموجب القديم لا يكون الا قديما لكن
لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع
ما سواه تعالى حادث ولم يقتصر على بيان
حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ولم يبين
ذلك فيما سبق اقتصر على بيان حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات فيجوز ان يكون ممكن من
الممكنات التي لم يثبت وجودها كالمجردات صادرا
عن الله بطريق الايجاب مختارا لحدث العالم
بواسطته لكن الاصل عدم ما لم يثبت وجوده فلا
التفات الى احتماله ثم ان اعتبار النمط البديع
والنظام المحكم لا مدخل في بديهة الحكم فلذلك اعتبره
الش والا فتصور الواجب بعنوان انه محدث
للعالم يكفي في الاستدلال فيمكن ان يستدل بحدوث
العالم على القدرة والاختيار اي الارادة لان اثر الموجب
القديم لا يكون حادثا فيكون المولى قادرا مريدا
ويستدل

ويستدل بثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم
والحياة لان كل قادر مختار هو عالم وحي وقد
اعترض على الش بان ظاهر كلامه يعم السمع والبصر فيقتضي
ان الاحداث على وجه الاتقان يدل على ثبوتهما
وليس كذلك لان العلم كاف في الاحداث على وجه
الاتقان ففي دلالة الاحداث على وجه الاتقان
عليهما تامل قوله على هذا النمط البديع اي حال كونه
مشتملا على هذا الطريق الذي هو غاية في الاتقان
فالنمط محركا الطريق والبديع الغاية في كل شيء وقوله
والنظام المحكم اي والمنظوم المتقن فالنظام مصدر
نظم بمعنى جمع لكن المراد منه هنا المنظوم والمحكم المتقن
وفي الحقيقة قوله والنظام المحكم رجع للنمط البديع
وقوله مع ما يشتمل عليه اي حال كون العالم مع
ما يشتمل عليه وقوله من الافعال المتقنة اي من
المفعولات التي هي في غاية الاتقان وقوله والنقوش
المستحسنة اي والالوان التي هي في غاية الحسن كما في
الطاووس وقوله لا يكون بهذه بدون هذه الصفات
اي المذكورة في كلام المص وقد تقدم الاعتراض على الش ان
ظاهر كلامه يعم السمع والبصر قوله على ان اضدا دها
نقايص يجب تنزيه الله عنها اي ولنحتج على ان
اضداد الصفات المذكورة نقايص يجب تنزيه الله
عنها واذا وجب تنزيه الله عن هذه الاضداد وجب
ثبوت تلك الصفات له تعالى وهذا دليل ثان لكنه دليل

اقناعي اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها اضداد لانها
مع ما يقابلها من قبيل العدم والملكة ولا يلزم من
خلوه عن الملكة اتصافه بالعدم لجواز انتفا القابلية
بالكلية ولو سلم اينها تناقض مطلقا فلانسلم انه من خلا
عنها يجب اتصافه بتلك الصفات لجواز خلو المحل عن
الضدين معا كالهوا فانه خال عن الالوان كلها وعن
الطعوم كلها **قوله** وايضا قد ورد الشرع بها اي
حيث قال تعالي هو الحي **وقال تعالي** انه علي رجعه
لقادر **وقال تعالي** عالم الغيب والشهادة **وقال تعالي**
وهو السميع البصير **وقال تعالي** ولو شا الله لجمعهم علي
الهدي **وقال تعا** ان ربك فعال لما يريد وهذا دليل ثانٍ
لكنه نقلي وهو لا يفيد في كل الصفات بل في بعضها كما
سيبينه **قوله** وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
اي وبعض الصفات من الصفات التي لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها كالسمع والبصر وقوله فيصح التمسك بالشرع
فيها اي فيصح الاستدلال بالادلة الشرعية في ذلك البعض
وانما انث الضمير نظرا لكون ذلك البعض صفات وقوله
كالتوحيد تنظير لبعض الصفات المذكورة لا تمثيل له
لانه ليس من الصفات المذكورة وانما لم يتوقف ثبوت الشرع
علي التوحيد لانه انما يتوقف علي الرسالة وهي تتوقف علي المعجزة
وهي تتوقف علي صفات التاثير كالقدرة والارادة وليس
منها التوحيد فيصح التمسك بالشرع فيه **والحق** ان الشرع
يتوقف علي التوحيد لانه لو فرض التعدد لامكن التمانع كما
تقدم

ان لها اضداد فلانسلم انها تناقض مطلقا بل بالنسبة الي من شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم انها تناقض صح صح صح

المذكورة صح

تقدم وح فلا يكفي التمسك بالشرع فيه بل لا بد من الدليل العقلي
قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتو قف
ثبوت الشرع عليه اي حال كون ما ذكر ملتبسا بمخالفة وجود
الصانع وكلام الصانع ونحوهما مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
كقدرته تعالي وارادته وعلمه وحياته فلا يصح التمسك
بالشرع في ذلك لان الاستدلال عليه بالشرع يستلزم الدور
اذ في اثبات ما يتوقف عليه الشرع بالشرع توقف الشي علي
ما يتوقف هو عليه وان اجيب عنه بان جهة التوقف منفكة
منفكة لان توقف ما ذكر علي الشرع من حيث المعرفة وتوقف
الشرع علي ما ذكر من حيث الوجود فلا دور لاختلاف جهة
التوقف والحق ان الكلام لا يتوقف عليه الشرع فيصح التمسك
بالشرع فيه فدليله سمعي لا عقلي **قوله** ليس بعرض
هذا اشارة الي مبحث القيام بالنفس وكان الاولي ان يقول
ولا بصفة لان العرض اخص من مطلق الصفة لانه لا يطلق
علي الصفة القديمة **قوله** لانه لا يقوم بذاته اي لان
العرض لا يقوم بذاته لان ذلك من خواص الجرم وقوله
بل يفتقر الي محل يقومه اي بل يفتقر العرض الي محل يوجده
ويحصله وقوله فيكون ممكنا اي واذا كان يفتقر الي
محل يقومه فيكون ممكنا لا واجبا **وحاصل** ما اشار
اليه بهذا التعليل دليل من الشكل الثاني نظمه هكذا
العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الي محل يقومه فيكون ممكنا
والواجب تعالي يقوم بنفسه ولا يفتقر الي محل يقومه
فليس ممكنا ينتج ان العرض ليس بواجب فتعكس الي قولنا

الواجب ليس بعرض وهو المطلوب قوله ولانه يمتنع
بقاؤه اي ولان العرض يمتنع بقاؤه زمانين في محل واحد
واشار بذلك الي دليل ثان من الشكل الثاني ايضا نظمه
هكذا العرض يمتنع بقاؤه والواجب لا يمتنع بقاؤه ينتج
ان العرض ليس بواجب فتعكس النتيجة الي قولنا الواجب
ليس بعرض وهو المطلوب قوله والا لكان البقاء معني
قائما به اي والا يمتنع بقاؤه بان كان باقيا كان البقا
معني قائما بالعرض وقوله فيلزم قيام المعني بالمعني
اي واذا كان البقا معني قائما به وهو معني ايضا فيلزم
قيام المعني الذي هو البقاء بالمعني الذي هو العرض
وقوله وهو محال اي وقيام المعني بالمعني محال كما
اتفق عليه اكثر العقلا وحاصل ما اشار اليه
دليل مركب من قياسين وتقريره ان تقول لو كان
العرض باقيا لكان البقا معني قائما به لكن كون البقا
معني قائما به محال لانه لو كان البقا معني قائما لزم عليه
قيام المعني بالمعني لكن قيام المعني بالمعني محال قوله
لان قيام العرض الخ علة لقوله وهو محال وقوله
معناه اي معني قيام العرض بالشيء وقوله ان تحيزه تابع
لتحيزه اي ان تحيز العرض تابع لتحيز الشيء المعروض
قيام العرض به وقوله والعرض لا تحيز له بذاته من تتمة
التعليل وقوله حتي يتحيز غيره بتبعيته مفرع علي المنفي
فهو منفي ايضا فالعرض لا يمكن ان يكون غيره تابعا له
في التحيز لان المتبوع في التحيز لا بد ان يكون متحيزا
بذاته

بذاته حتي يصح استتباعه لغيره في التحيز قوله وهذا
مبني الخ اي وهذا الدليل المذكور بقوله والا لكان
البقاء معني قائما به الخ مبني علي امرين الاول ان
البقاء امر وجودي وهذا ينبني عليه شرطية الدليل
المذكور والامر الثاني ان قيام العرض بشيء تبعيته له
في التحيز وهذا ينبني عليه الاستثنائية القائلة لكن
كون البقا معني قائما به محال وينبني عليه ايضا قوله
فيلزم قيام المعني بالمعني الخ فقوله علي ان بقاء الشيء معني
زائد علي وجوده هو الامر الاول وقوله وان القيام
معناه التبعية في التحيز هو الامر الثاني قوله علي ان
بقاء الشيء معني زائد علي وجوده زاد العلامة الخيالي وعلي
ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتي يكون عرضا
وهو ممنوع ايضا اه وهو في الحقيقة لم يزد شيئا علي
الشم لان المعني لا يطلق الا علي الامر الموجود في نفسه مما
يقابل الذات وقوله وان القيام معناه التبعية في التحيز
اي وعلي ان قيام العرض بالشيء معناه كون العرض
تابعا لذلك الشيء في التحيز قوله والحق الخ اي وكل من هذين
الامرين خلاف الحق والحق الخ وقوله ان البقا استمرار
الوجود اي ان بقاء الشيء استمرار وجوده فهو امر اعتبا ري
لا امر وجودي حتي يلزم قيام المعني بالمعني وح فتمنع
الشرطية القائلة لو كان العرض باقيا لكان البقا
معني قائما به لانها مبنية علي ان البقاء معني وقوله
وعدم زواله يقتضي انه امر عدمي فينافي قوله استمرار

الوجود والتحقيق انه صفة سلب كما تقدم وقوله وحقيقة
الوجود من حيث النسبة الي الزمان الثاني اي
وحقيقته البقا وجود الشي لا من حيث ذاته بل
من حيث نسبته الي ما بعد الزمن الاول من ازمنة الوجود
فالمراد بالزمن الثاني ما بعد الزمن الاول الذي هو زمن
الحدوث وغرضه بذلك بيان المراد منه قوله استمرار
الوجود وعلي هذا فالوجود من حيث تحققه في الزمان
الاول لا يسمي بقا لكن هذا في بقا الحادث واما بقاء
الواجب فهو امتناع العدم لا الوجود من حيث النسبة
الي الزمان الثاني قوله فمعني قولنا وجد فلم يبق الخ
هكذا في النسخ بفا التفريع وفي بعضها بالواو لكن بعض صح
الاولي اظهر لان ذلك يتفرع علي ما قبله وقوله انه
حدث فلم يستمر وجوده ان ذلك الذي وجد حدث
فلم يستمر وجوده بل انعدم عقب حدوثه وقوله ولم
يكن ثابتا في الزمان الثاني اي ولم يكن وجوده ثابتا فيما
بعد الزمان الاول من الازمنة وهذا تفسير لقوله
فلم يستمر وجوده وعلم من ذلك انه لا تناقض في قولنا
وجد فلم يبق لانه ليس معناه وجد فلم يوجد حتي
يحصل التناقض بل معناه وجد فلم يستمر وجوده فالمثبت
في الزمن الاول والمنفي استمرار ذلك الوجود وكونه ثابتا
في غير الزمن الاول فلم يكن المثبت عين المنفي بل هو غيره
قوله وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت
اي والحق ان قيام العرض بالشي هو اختصاص الناعت
الذي

الذي هو العرض بالمنعوت الذي هو الشي كاختصاص
السواد بالبياض وح فيجوز ان يكون العرض باقيا ولو
قلنا بان البقا معني وتمنع الاستثنائية القائلة لكن
كون البقا معني قائما به محال وكذلك يمنع دليلها القائل
لانه لو كان البقا معني قائما به لزم قيام المعني
بالمعني لكن قيام المعني بالمعني محال فتمنع محالية قيام
المعني بالمعني وهذا وان كان مذهبا فلسفيا الا انه
صحيح لعدم مصادمته لقواعد الدين قوله كما في اوصاف
الباري تعالي اي كالقيام الذي في اوصاف الباري تعالي
فان معناه اختصاصها به اختصاص الناعت بالمنعوت
وليس معناه التبعية في التحيز لاستحالة التحيز في حقه
تعالي ومراد الش بذلك ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير مطرد لانه لا يجري في اوصاف الباري تعالي وقد يدفع
ذلك بان هذا التفسير لقيام العرض بغيره لا لمطلق القيام
سوا كان القائم عرضا او صفة قديمة واوصافه
تعالي ليست اعراضا بل صفات قديمة ولذا احكموا ببقائها
وعدم بقا الاعراض وقد نبه الش علي ذلك فيما تقدم بقوله
ومعني قيامه باضافة القيام الي ضمير العرض ونوقش
في ذلك بان الش لم يرد بقوله كما في اوصاف الباري تعالي
الاشارة الي الاعتراض علي تفسير القيام بالتبعية في
التحيز بانه غير مطرد لعدم جريانه في اوصاف الباري
تعالي حتي يدفع بما ذكر وانما اراد ان قيام العرض بغيره
كقيام الصفة بالموصوف بلا تفاوت بينهما وقيام الصفة

بالموصوف معناه اختصاص الناعت بالمنعوت فكذلك
قيام العرض بغيره **قوله** وان انتفا الاجسام الخ اي والحق
ان انتفا الاجسام الخ وهذا رد اجمالي لدليلهم فهو
نقض اجمالي متعلق بجملة الدليل بعد النقض التفصيلي المتعلق
بكل من المقدمتين على حدته **وحاصله** ان
ماذكروه من الاستدلال على امتناع بقا العرض استدلال
في مقابلة الضرورة فهو مصادم للضرورة لان اصحابنا
جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا لمشاهدة بقائها
ولم يلتفتوا التجويز العقل انتفا الاجسام في كل آن اي
في كل وقت وجعل مشاهدة بقائها بتجدد امثالها فتكون
مشاهدة بقائها امرا موهوما اوجبه تجدد الامثال لان
الحس لما لم يميز بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان
المتجدد نفس المنقضي والواقع ان عدم بقا الاجسام على
هذا التجويز ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل
مساوله وح فبقا الاعراض ضروري ايضا فيكون الاستدلال
على ان العرض يمتنع بقاؤه استدلال في مقابلة الضرورة
فهو مخالف للضرورة فيكون باطلا **وقال العلامة** عبد
الحكيم يمكن التفرقة بين الاجسام والاعراض بان عدم
بقا الاجسام بعيد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكليف بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها
قوله نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض الخ **كان**
الاولى ان يقول نعم تمسك الفلاسفة في قيام العرض
بالعرض الخ لان الضمير يتبادر منه عوده للمتكلمين اذ السياق
في كلامهم

في كلامهم **واعلم انه الشـ** لما رد استدلال المتكلمين على
امتناع بقا العرض بالنقض التفصيلي ثم بالنقض الاجمالي
وكان ربما يتوهم ان تمسك الفلاسفة في قيام العرض بالعرض
بان الحركة يقوم بها كل من السرعة والبطو تام سالم من الرد
استدرك على ذلك بقوله نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
الخ فذكر انه ليس بتام وسالم من الرد **قوله** بسرعة الحركة وبطوها
اي بقيام كل من السرعة والبطو بالحركة وكل من السرعة والبطوء من
والحركة عرض فقد قام العرض بالعرض وقوله ليس بتام اي ليس بتام
في الدلالة بل مردود ومعترض لانا نمنع كون كل من السرعة والبطو
عرضا لانه امر اعتباري لا وجود له في الخارج **قوله** اذ ليس
هناك شئ هو حركة وآخر الخ اي لانه ليس في مقام وصف الحركة
بالسرعة والبطوء شيئان وجوديان احدهما هو حركة والاخر
هو حركة او بطو وقوله بل هناك حركة مخصوصة الخ اي بل في
هذا المقام شئ وجودي واحد هو الحركة تسمى تلك الحركة المخصوصة صح
بالنسبة الى بعض الحركات سريعة لكون ذلك البعض بطيئا وبالنسبة
الى البعض الاخر بطيئة لكون ذلك البعض سريعا فيكون كل من
السرعة والبطوء امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج حتى يكون
في ذلك قيام العرض بالعرض **قوله** وبهذا تبين ان ليست
السرعة والبطو نوعين مختلفين من الحركة اي وبما ذكر من ان
الذي هناك شئ واحد هو حركة مخصوصة تسمى بالنسبة
الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض الآخر بطيئة انه
ليست الحركة السريعة والحركة البطيئة نوعين مختلفين بالذات
من الحركة وعلم من ذلك ان في عبارته مسامحة حيث اطلق

السرعة والبطوء واراد الحركة السريعة والحركة البطيئة
وقوله اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
اي لان الانواع الحقيقية كالانسان والفرس كذا
وبالنسبة الي الحمار كذا بخلاف الانواع الاعتبارية
فانها تختلف بالاضافات كما هنا **وبالجملة** فلا
نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية وانما
النزاع في وصفها بالاعراض **قوله** ولا جسم هذا
وما بعده من قوله ولا جوهر الي قوله وله صفات
اشارة الي مبحث المخالفة للحوادث وقوله لانه متركب
ومتحيز اي لان الجسم متركب من الجواهر الفردة عند
المتكلمين ومن الهيولي والصورة عند الفلاسفة وحال
في حيز اي قدر من الفراغ واشار بذلك الي دليل من
الشكل الثاني صورته هكذا الجسم متركب ومتحيز والواجب
ليس بمتركب ولا بمتحيز ينتج ان الجسم ليس بواجب
فتعكس النتيجة الي قولنا الواجب ليس بجسم وهو
المطلوب وقوله وذلك امارة الحدوث اي وما ذكر من
التركب والتحيز علامة الحدوث اما التركيب فلانه يدل علي
الاحتياج الي الاجزا والمحتاج لا يكون الا حادثا واما
التحيز فلانه يدل علي الاحتياج للحيز والمحتاج لا يكون
الا حادثا **قوله** ولا جوهر قد عرفت ان هذا
اشارة الي مبحث المخالفة للحوادث وقوله اما عندنا
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزي اي اما كونه تعالي ليس بجوهر
عندنا معاشر المتكلمين فلان الجوهر في اصطلاحنا اسم
للجزء

والحمار لا تختلف بالنسبة والاعتبارات فلا تختلف الا بالنسبة الي النوعي كذا صح صح

الجزء لا يتجزي وقوله وهو متحيز وجزء من الجسم اي
والجزء الذي لا يتجزي حال في حيز وجزء من جملة اجزا
الجسم لان وجود الجوهر انما يكون في ضمن الجسم لا بالاستقلال
وقوله والله متعال عن ذلك اي والله متنزه عن المذكور
من كونه متحيزا وكونه جزءا من الجسم **وحاصل** ما اشار
اليه بذلك دليل من الشكل الثاني نظمه هكذا الجوهر
متحيز وجزء من الجسم والله تعالي ليس بمتحيز ولا جزء من
الجسم ينتج ان الجوهر ليس الله تعالي فتعكس النتيجة
الي قولنا الله تعالي ليس بجوهر وهو المطلوب **قوله**
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه الخ اي واما
كونه تعالي ليس بجوهر عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا
الجوهر اسما للموجود لا في موضوع اي لا في محل يقومه
بخلاف العرض فانه اسم للموجود في موضوع اي في محل
يقومه سواء كان الموجود لا في موضوع مجردا كالعقول والنفوس
او متحيزا كالاجسام وهذا المعني بحسب
ظاهره صادق بالواجب كما هو صادق بالممكن لكن الفلاسفة
جعلوا الجوهر من اقسام الممكن الذي هو قسيم للواجب
وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في
موضوع اي لا في محل يقومها بخلاف العرض كما تقدم وح
فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا لانهم ارادوا به الماهية
الممكنة ويلزم ايضا ان يكون وجوده الخاص زائدا علي
ماهيته مع ان المولي سبحانه وتعالي واجب وجوده عين
ذاته عندهم فانهم يقولون ان وجود الممكن زائد علي

ذاته ووجود الواجب عين ذاته وعلم من ذلك ان
قوله لكنهم جعلوه انه هو روح العلة ويؤخذ منه دليل
من الشكل الثاني نظمه هكذا الجوهر من اقسام الممكن
والله تعالى ليس من اقسام الممكن ينتج ان الجوهر ليس الله
فتعكس النتيجة الي قولنا الله ليس بجوهر وهو المطلوب
قوله واما اذا اريد بهما مقابل لمحذوف والتقدير هذا
اذا اريد بالجسم المركب المتحيز وبالجوهر الجزء من الجسم او
الماهية الممكنة الذي اذا وجدت كانت لا في موضوع
واما اذا اريد بهما القائم بذاته مع قطع النظر عن التركيب القايم صح
والتحيز في الجسم والموجود لا في موضوع لكن لا بمعني
الماهية الممكنة بل بمعني مطلق الموجود المستغني عن
الموضوع في الجوهر فانما يمتنع اطلاقهما علي الصانع
مع كون المعني المراد منهما صحيحا في حقه تعالي من
جهة عدم ورود الشرع باطلاقهما فقوله القايم بذاته
راجع للجسم وقوله والموجود لا في موضوع راجع
للجوهر قوله مع تبادر الفهم الي المركب والمتحيز
اي حال كون عدم ورود الشرع باطلاقهما مصاحبا
لتبادر الفهم الي المركب في الجسم والمتحيز في الجسم والجوهر
وكان الاولي ان يزيد والممكن ليكون اشارة الي مذهب
الفلاسفة في الجوهر وقوله وذهاب المجسمة والنصارى
الخ اي ومع ذهاب المجسمة والنصارى الخ فهو بالجر
معطوف علي تبادر وقوله الي اطلاق الجسم والجوهر
عليه تعالي الخ فالمجسمة يقولون بان الله جسم ذو
مقدار

مقدار وجهة والنصارى يقولون بانه جوهر
٧ مركب من ثلاث اقانيم اي اصول اقنوم العلم واقنوم
العلم واقنوم الحياة فاطلاق الجسم راجع للمجسمة
واطلاق الجوهر راجع للنصارى وقوله بالمعني
الذي يجب تنزيه الله عنه راجع لهما وهو متعلق
بالاطلاق قوله فان قيل كيف صح الخ منشأه قوله
فانما يمتنع اطلاقهما علي الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك حيث افاد ان اسماءه تعالي توقيفية
اي تتوقف علي الورود عن الشارع وقوله ونحو
ذلك اي كالصانع ونحوه وقوله مالم يرد به الشرع
اي في كتاب او سنة لكن فيه ان القديم وارد اطلاقه
في رواية ابن ماجه لحديث الاسماء التسعة والتسعين
قوله قلنا بالاجماع اي قلنا في الجواب صح اطلاق
ما ذكر بالاجماع الفعلي فان السلف اطبقوا علي
اطلاق تلك الالفاظ وقوله وهو من الادلة الشرعية
اي لانه لابد له من مستند من كتاب او سنة وان
خفي علينا وح فلا يسلم عدم ورود الشرع بتلك الالفاظ
قوله وقد يقال ان الله والواجب والقديم الخ اي
وقد يقال في الجواب ان الله والواجب والقديم الخ فهو
جواب ثالث وقوله الفاظ مترادفة اي فتكون متحدة
مفهوما وما صدقا وسيأتي ما فيه من النظر وقوله والموجود
لازم للواجب كان الاولي ان يقول والموجود لازم
لله لانه الذي ورد اطلاقه وقوله واذا ورد الشرع الخ

هو روح الجواب وقوله فهو اذن باطلاق ما يرادفه
من تلك اللغة او من لغة اخرى اي لو ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة اذن باطلاق ما يرادفه سواء كان
ذلك المرادف من تلك اللغة كما في الاسماء المذكورة او كان
من لغة اخرى كما خداي فانه من اللغة الفارسية وهو
مرادف لله وقوله وما يلزم معناه اي كما في الموجود
وهو معطوف على قوله ما يرادفه قوله وفيه نظر اي
وفي هذا الجواب الثاني نظر لانا نمنع الترادف للقطع
بتغاير المفهومات فان مفهوم الله الذات العلية
ومفهوم الواجب ما يكون وجوده من ذاته ومفهوم
القديم ما لا اول له وايضا على تسليم الترادف لا نسلم
ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا
وقد يكون المرادف واللازم موهمين للنقص فالمرادف
الموهم للنقص كالعارف المرادف للعالم لان المعرفة
قد يراد بها الادراك المسبوق بالجهل وهذا نقص
واللازم الموهم للنقص كخالق القردة والخنازير اللازم
لخالق كل شيء لان خالق القردة والخنازير فيه نسبة
القبيح الى الله تعالى ولا شك في صحة اطلاق العالم
دون العارف واطلاق خالق كل شيء دون خالق القردة
والخنازير وقيل في بيان وجه النظر لا نسلم ان الاذن
بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه تعالى
مع انه مرادف الشافي وهو يطلق عليه تعالى وليس هذا
القيل بشيء لتخالفهما مفهوما فان الطبيب هو العالم
بالطب

بالطب والشافي من يفيد الشفا فليس الطبيب مرادفا
للشافي قوله ولا مصور المتبادر ان لفظ مصور
في كلام المتن اسم مفعول فيكون بمعنى ذات وقع عليها
التصوير مع ان محدث العالم كما يتنزه عن ان
يكون مصورا بتصوير الغير يتنزه عن ان يكون له
صورة بدون تصوير الغير فلذلك افاد الشارح انه ليس
اسم مفعول وانما هو صيغة نسب حيث قال اي ذي
صورة وشكل لان صيغة المفعول قد تاتي للنسب
كما في قوله تعالى جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون
بالاخرة حجابا مستورا اي ذا ستر وعطف الشكل على
الصورة عطف تفسير قوله مثل صورة انسان و فرس
اي او غيرهما كصورة ملك وفي اقتصاره هنا على الصورة
اشارة الى ان المراد بالشكل والصورة شيء واحد
فيكون عطفه عليها عطف تفسير كما تقدم قوله لان
ذلك من خواص الاجسام تعليل لقول المص ولا ٧ لم
مصور فكانه قال وانما لم يكن مصورا لان ما ذكر من الصورة
والشكل من الامور المختصة بالاجسام ومحدث العالم
ليس بجسم وقوله يحصل لها اي ذلك للاجسام وقوله يحصل صح
بواسطة الكميات اي بواسطة المقادير كالطول والعرض
والعمق وقوله والكيفيات اي الاعراض القائمة بالاجسام
واحاطة الحدود اي كاحاطة الحدود بالمضلع كالمثلث
الذي احاط به ثلاث حدود والمربع الذي احاط به
اربعة حدود وقوله والنهايات عطف تفسير قوله ولا

محدود المتبادر ان لفظ محدود في كلام المص اسم مفعول
فيكون بمعني ذات وقع عليها الحد وهذا ليس مرادًا
ولذلك افاد الشارح انه ليس اسم مفعول وانما هو صيغة
نسب حيث قال اي ذي حد ونهاية وعطف النهاية
علي الحد عطف تفسير وقوله ولا معدود يقال فيه ما قيل
في الذي قبله ولذلك قال الشارح اي ذي عد وكثرة والمراد
بالكثرة الزيادة علي الواحد وعطف الكثرة علي العد من
عطف اللازم علي الملزوم قوله يعني ليس محلا الخ لما
كان تفسير المحدود بمحل الكميات المتصلة تفسيرا بالمراد
لا بالحقيقة وان كان تفسير المعدود بمحل الكميات المنفصلة
تفسيرا بالمعني الحقيقي اتي الشارح بالعناية فقال يعني ليس
محلا الخ وهو تفسير لقوله ولا محدود ولا معدود علي
اللف والنشر المرتب فقوله المتصلة كالمقادير راجع
لقوله ولا محدود وقوله المنفصلة كالاعداد راجع لقوله
ولا معدود فالمراد من كونه تعالي ليس محدودا انه ليس محلا
للكميات المتصلة كالمقادير والمراد من كونه تعالي ليس
معدودا انه ليس محلا للكميات المنفصلة كالاعداد قوله
وهو ظاهر اي وكونه تعالي ليس محلا للكميات المتصلة
والمنفصلة واضح لا يحتاج الي البيان ويحتمل ان المعني وتفسير
قوله ولا محدود ولا معدود بذلك المعني واضح فالضمير
اما راجع لكونه تعالي ليس محلا للكميات المتصلة والمنفصلة
او لتفسير قوله ولا محدود ولا معدود بالمعني المذكور قوله
ولا متبعض ولا متجزي قضية كلام الشارح اعني قوله
وباعتبار

وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ان المتبعض
والمتجزي مترادفان وسياتي خلافه قوله اي ذي ابعاض
واجزا فيه لف ونشر مرتب لان قوله ابعاض راجع للمتبعض
وقوله واجزا راجع للمتجزي وفي الحقيقة فالاجزا مرادفة
للابعاض علي ما اقتضاه كلام الشارح من الترادف بين المتبعض
والمتجزي قوله ولا متركب منها اي ولا متركب من الابعاض
والاجزا المذكورة بالقوة في قول المص ولا متبعض ولا متجزي
وانما ذكرت بالفعل في كلام الشارح قوله لما في كل ذلك من
الاحتياج المنافي للوجوب اي لما في كل ما ذكر من المتبعض والمتجزي
والمتركب من الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي فان
المتبعض يحتاج الي الابعاض والمتجزي يحتاج الي الاجزا وكذ
المتركب والاحتياج مقتضي للامكان الذي هو ضد الوجوب
وكان الاولي للشارح تاخير ذلك عن قوله فما له اجزا الخ لانه
تحرير للمدعي وهو متقدم علي الاستدلال عليه قوله فما له
اجزا الخ قد عرفت انه تحرير للمدعي لان غرضه بذلك بيان
ان الفرق بين المتركب وكل من المتبعض والمتجزي بالاعتبار
فاشار بقوله يسمي باعتبار تالفه منها متركبا الي ان المتركب
هو ما له اجزا تالف منها اي تركب من تلك الاجزا واشار
بقوله وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا الي ان
كلا من المتبعض والمتجزي هو ما له اجزا ينحل اليها لكن قضية
ذلك ان المتبعض والمتجزي مترادفان وليس كذلك بل يعتبر
في التجزي كون الاجزا التي يؤول اليها الانحلال هي الاجزا التي
حصل منها التركيب بخلاف التبعيض فانه لا يعتبر فيه ذلك
في

فيكون التبعيض اعم من التجزي عمومًا مطلقا وذلك كما
في الحصير فانه باعتبار انحلاله الي الخيط والسمار
الذين حصل منهما التركيب يسمي متجزيًا وكذلك يسمي
متبعضًا وباعتبار انحلاله الي قطع كل قطعة منها باقي
علي نسجه يسمي متبعضًا ولا يسمي متجزيًا فكل متجزي
متبعض ولا عكس قوله ولا متناه اي ولا ذي نهاية وقوله
لان ذلك من صفات المقادير والاعداد اي لان
التناهي من صفات المقادير التي هي الطول والعرض والعمق
ومن صفات الاعداد التي هي الكميات المنفصلة وكل
من المقادير والاعداد من خواص الممكنات ومحدث
العالم ليس بممكن قوله ولا يوصف بالمائية اعلم
ان المائية في الاصل هي الماهية لكنها استعملت عرفا
في المجانسة للاشيا وهي نسبة لما بزيادة الهمزة بين الساكنين
وهما الالف والنون وقوله اي المجانسة للاشيا
اي المشاركة في الاشيا في جنس اذ مجانسة الشي للشي
كونه مشاركا له في جنسه كما في الانسان والفرس فانهما
متجانسان اي مشتركين في جنس وهو الحيوان قوله لان
معني قولنا ما هو من اي جنس هو تعليل لقوله المص ولا
يوصف بالمائية مع تفسير المائية بالمجانسة لكن روح
العلة هو قوله والمجانسة توجب التمايز الخ فاشار لمناسبة
تفسير المائية بالمجانسة بقوله لان معني قولنا ما هو من
اي جنس هو اي لان معني قولنا في السوال من اي جنس
هو فاذا قيل الذي عندك ما هو كان المعني من اي جنس
هو

هو فالسوال عن الجنس كما صرح به السكاكي وغيره وهذا
المعني هو الذي نفي عنه تعالي نعم لما معان اخر مثل السوال
عن الحقيقة كانه يقال ما الانسان اي ما حقيقته او عن
الوصف كانه يقال ما زيد اي ما وصفه فيقال في جوابه
الكريم او نحو ذلك وانما اقتصر الشم علي كون ما للسوال
عن الجنس دون السوال عن الحقيقة او عن الوصف لانه
لا يتعلق غرضنا بذلك فان غرضنا نفي ذلك عنه تعالي
ولا ينفي عنه تعالي الا السوال عن الجنس بخلاف السوال عن
الحقيقة او عن الوصف لان المتكلمين علي ان المولي له حقيقة
وعلي انه يوصف بالاوصاف واشار بقوله والمجانسة
توجب التمايز الخ الي علة كونه تعالي لا يوصف بالمائية
بمعني المجانسة للاشيا فكانه قال وانما لم يتصف با لمائية
لمعني المجانسة التي هي المشاركة في جنس لان المجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فتوجب
تميز كل واحد منها عما عداه بالفصل المحقق له وقوله
فيلزم التركيب اي واذا كانت المجانسة توجب التمايز عن
المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب من الجنس الذي
وقعت فيه المجانسة والفصل الذي حصل به التميز مثلا
الانسان والفرس والحمار وغيرها امور متجانسة اي مشاركة
في الجنس وهو الحيوان فلا بد وان يتميز كل منها عن المجانسات
بفصول مقومة فيتميز الانسان بالناطق فتكون حقيقته
مركبة من الجنس وهو الحيوان والفصل وهو الناطق وهكذا
لكن يرد علي ذلك انه يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي

لا المنطقي والجنس اللغوي اعم من المنطقي لشموله النوع
ايضاً فان اهل اللغة يعدون البشر مثلاً جنساً وح
فلا يلزم التركيب واجاب بعضهم عن هذا الايراد بان
المراد بالمجانسة في قوله ولا بالمائية اي المجانسة
للاشيا المشاركة في الجنس الاصطلاحي الذي هو المنطقي
والمجانسة بهذا المعنى تستلزم التركيب والمراد بالجنس
في قوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو الجنس اللغوي
وانما اتى الشارح به مع ان المراد بالمجانسة هنا المشاركة
في الجنس الاصطلاحي لبيان تفسير المائية بالمجانسة مع ان
الجنس الاصطلاحي فرد من افراد الجنس اللغوي وهذا
كاف في صحة التفسير بذلك ولا يضر في ذلك شمول الجنس
اللغوي لغير المنطقي قوله ولا بالكيفية اي سواء كانت
محسوسة بالحواس الظاهرة كما ذكره الشارح بقوله من اللون
الخ او بالحواس الباطنة كاللذة والحزن وقوله من اللون
اي كالبياض والسواد واللون كيفية تدرك بحاسة البصر
وقوله والطعم اي كالحلاوة والمرارة والطعم كيفية تدرك
بحاسة الذوق وقوله والرايحة اي كرايحة المسك والرايحة
كيفية تدرك بحاسة الشم وقوله والحرارة اي كحرارة النار
وقوله والبرودة اي كبرودة الماء وقوله والرطوبة اي
كرطوبة العجين وقوله واليبوسة اي كيبوسة الحجر والحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة كيفيات تدرك بحاسة
اللمس وقوله وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام اي ك
كالنعومة والخشونة وقوله وتوابع المزاج اي كالحنو والاشفا
والاذعان

والاذعان والفرح والمزاج كيفية تحصل من امتزاج العناصر
وانما كانت الكيفيات المذكورة توابعه لانها تحدث عنه والتركيب
اي وتوابع التركيب كالكلية والجزئية والصغر والكبر
قوله ولا يتمكن في مكانه اي ولا يحل في مكان بجميع
معانيه المختلفة بحسب الاقوال فيه فانه اختلف فيه فذهب
المتكلمون الى انه بعد موهوم ينفذ فيه بعد الجسم وينطبق عليه
وهو المراد بالفراغ الموهوم فالمكان على هذا امر عدمي لا وجود
له وانما يتخيله الوهم وذهب ارسطو ومن تبعه من
المشائين الى انه السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي كالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر
من الماء او الهواء مثلاً فالمكان على هذا امر وجودي اذ السطح
عندهم عرض قائم بالجسم والعرض امر وجودي وذهب
افلاطون ومن تبعه الى انه بعد محقق مجرد قائم بنفسه
ينفذ فيه بعد الجسم وينطبق عليه وذلك يكون بالتداخل
فالمكان على هذا امر وجودي لانه جوهر مجرد عن المادة قائم
بنفسه غير متحيز وهذا كله عند اهل العلم واما العامة
فانهم يطلقون المكان على ما يمنع الشي من النزول فيجعلون
الارض مكاناً حتى لو منع جسم صغير جسماً كبيراً عن النزول
كان مكاناً له واعلم ان قوله في مكانه يغني عن ذكر التمكن
لان التمكن لا يكون الا في مكان وانما اتى به للتصريح بالعموم
رداً على من نفى المكان سوى المكان العلوي قوله لان
التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد اخر علة لنفي التمكن في مكانه
عنه تعالى والمراد بالبعد النافذ الامتداد القائم بالجسم

من طول وعرض وعمق والمراد بالبعد المفروض فيه
الفراغ الموهوم عند المتكلمين او السطح الباطن من — المتكلمين
الحاوي عند ارسطو ومن تبعه او البعد المحقق المجرد
القائم بنفسه عند افلاطون ومن تبعه وقوله
متوهم اي عند المتكلمين وقوله او متحقق اي عند
الحكما وهو صادق بكونه عرضا كما يقول ارسطو ومن
تبعه او جوهرا مجردا كما يقول افلاطون ومن تبعه
وقوله يسمونه المكان اي يسمي المتكلمون والحكما البعد
الاخر المتوهم او المتحقق بالمكان فهو شامل لجميع الاقوال
قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم الخ يعني ان
البعد امتداد له نوعان احدهما قائم بالجسم وهذا هو
البعد النافذ وثانيهما قائم بنفسه وهذا هو البعد
المنفوذ فيه لكن هذا عند القائلين بوجود الخلا وانه
جوهر مجرد وهم افلاطون ومن تبعه واما عند
اصحاب السطح وهم ارسطو ومن تبعه فللبعد الاول فقط — النوع
وهو القائم بالجسم سوا كان نافذا او منفوذا فيه فالبعد
النافذ هو الامتداد القائم بالجسم المحوي والبعد المنفوذ
فيه هو الامتداد القائم بالجسم الحاوي وهذا التعريف
للبعد الموجود الذي اثبته الحكماء ويعلم منه البعد الموهوم
بالمقايسة فيقال في تعريفه هو امتداد موهوم مفروض
في الجسم او في نفسه وبهذا التقرير ظهر لك ان المراد
بالخلا في كلام الشارح الامتداد الذي هو جوهر مجرد لا المكان
الخالي عن الشاغل وان كثر اطلاقه عليه قوله والله تعالى
منزه

منزه عن الامتداد والمقدار اي سواء كان منزها او
متحققا وعطف المقدار على الامتداد عطف تفسير وقوله
لاستلزامه التجزي اي لانه لا يمتد ولا يكون له مقدار الا
ما كان مركبا من اجزا وقد تقدم امتناع ذلك في حقه تعالى
قوله فان قيل الجوهر الفرد الخ هذا السوال وارد على تعريف
المتمكن بمنفوذ بعد في بعد وحاصله ان
مقصود المص ان ينفي حلوله تعالى في مكان مع البعد كما
في الجسم او مع عدم البعد كما في الجوهر الفرد لان المتمكن
مرادف للمتحيز وح فيكون التعريف المذكور غير جامع
لعدم شموله لتمكن الجوهر الفرد اذ تمكنه لا يصدق عليه
نفوذ بعد في بعد لانه لا بعد له وقوله والا لكان متجزيا
اي وان انتفي لا بعد فيه بان كان فيه بعد لكان ذا اجزا مع
ان الجوهر الفرد جزء لا يتجزي قوله قلنا المتمكن الخ اي
قلنا في الجواب عن هذا القيل المتمكن الخ وحاصله
انا لا نسلم ان مقصود المص ان ينفي حلوله تعالى في مكان
مطلقا وان المتمكن مرادف للمتحيز حتي يكون التعريف المذكور
غير جامع بل المص انما تكلم على خاص وهو التمكن ولم يتكلم على — على صح
العام وهو التحيز فان التمكن اخص من المتحيز اذ المتمكن
خاص بما كان فيه بعد وهو الجسم والمتحيز شامل لما فيه
بعد وهو الجسم ولما لا بعد فيه وهو الجوهر الفرد فكل
متمكن متحيز ولا عكس وقوله لان الحيز هو الفراغ الذي
يشغله شي وقوله ممتدا او غير ممتد تعميم في الشي اي ممتدا
ذلك الشي كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد بخلاف المكان

اي لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شي ام م

فانه عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الشيء
الممتد كالجسم فالحيز اعم من المكان عموما مطلقا ومن هذا
تعلم انه كان الاولى للمص ان يقول ولا يتحيز في حيز لانه
يلزم من نفي التحيز نفي التمكن بخلاف العكس لكن العلامة العصام
قد اعترض على الشارح بان كون الحيز اعم من المكان عند
المتكلمين حتى لا يجعلون الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم
نجده الا في كلام الشارح واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد
معنى الحيز والمكان قوله فما ذكر دليل على عدم التمكن في
المكان اي فما ذكر من قوله لانه التمكن الخ دليل على عدم تمكنه
تعالى في المكان الذي تعرض له المص وقوله واما الدليل
على عدم التحيز الخ مقابل لما قبله ولما كان الدليل
السابق انما يدل على عدم التمكن كما اشار اليه بقوله فما ذكر
دليل على عدم التمكن في المكان احتاج الى ذكر دليل يدل على
عدم التحيز فقال واما الدليل على عدم التحيز الخ قوله
فهو انه لو تحيز الخ اي فالدليل على عدم التحيز انه تعالى لو تحيز الخ
وقوله فاما في الازل اي فاما ان يكون تحيزه في الازل وقوله
فيلزم قدم الحيز اي لان كون التحيز في الازل يستلزم ان يكون
الحيز في الازل فان التحيز يستحيل وجوده بدون الحيز وهذا
مبني على مذهب القائلين بوجود الحيز وهو خلاف مذهب
المتكلمين لانهم يقولون بان الحيز هو الفراغ الموهوم فلا
وجود له عندهم ولا قدم لما لا وجود له فلا يلزم عندهم من
كون التحيز في الازل قدم الحيز فهذا الدليل غير تام
بالنظر لمذهب المتكلمين في الحيز قوله اولا اي اولا يكون
تحيزه

تحيزه في الازل وقوله فيكون محلا للحوادث اي فيكون تعالى
محلا للحوادث لان التحيز اذا لم يكن في الازل كان حادثا لا يقال
التحيز امر اعتباري والامر الاعتباري لا يتصف بالحدوث
لانا نقول التحيز هو الحصول في الحيز وهو اما حركة
او سكون وكل منهما من الاكوان الاربعة وهي امور وجودية
عند المتكلمين فتكون متصفة بالحدوث قوله وايضا اما
ان يساوي الخ هذا شروع في دليل ثان لعدم التحيز وهذا
الترديد انما هو لاظهار بطلان التحيز على جميع التقادير
التي يفرضها العقل والا فلا يتصور زيادة الشيء على
حيزه او نقصانه عنه في جميع المذاهب لان حيز الشيء
قدره قوله ويمكن ان يقال هذا الترديد منظور فيه
للمعنى اللغوي لان اهل اللغة يطلقون الحيز على الزائد
على الشيء فيقولون زيد في المسجد وعلى الناقص عن
الشيء فيقولون زيد على الكرسي اذا كان الكرسي
ناقصا عنه فقد جعلوا كلا من المسجد والكرسي حيزا لزيد
مع ان المسجد ازيد منه والكرسي انقص عنه ثم
ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد المنفوذ فيها
وهي الحيزات ولذلك جعل فيه اللازم على مساواته
تعالى للحيز كونه متناهيا والا جاز ان يساوي الحيز الغير
المتناهي لعدم لزوم التناهي ح اذ المساوي لغير المتناهي
غير متناه نقسم يلزم التجزي ح لان الحال في حيز
الغير المتناهي امتداد ومقدار وهو يقبل التجزي
لكن كلام الشارح في لزوم التناهي فمقتضاه ان التناهي هو

المانع من المساواة ونفي لا يمشي الا على القول بتناهي
الابعاد قوله فيكون متناهيا راجع لكل من المساواة
والنقص وقد عرفت ان لزوم التناهي للمساواة مبني على
تناهي الابعاد وقوله فيكون متجزئا اي لانه ما قابل الحيز
جزء وما زاد عليه جزء اخر وانما جعل التجزي لازما
للزيادة فقط دون المساواة والنقصان لما تقدم من
ان الحيز اعم من المكان لكونه يشمل الفراغ الذي يشغله شيء
غير ممتد فح فلا يلزم من المساواة او النقصان التجزي
وانما يلزم التناهي كما علمت قوله واذا لم يكن في مكان
لم يكن في جهة هذا جواب عما يقال قد جرى فيما بينهم
نفي كونه في مكان ونفي كونه في جهة فلم ترك المصنف
نفي كونه في جهة ومحصل الجواب انما ترك نفي
كونه في جهة لان نفي كونه في مكان يستلزم نفي كونه في جهة
فيعلم منه بطريق اللزوم وقوله لا في علو لا في جهة
علو وقوله ولا سفل اي ولا في جهة سفل وقوله ولا غيرهما
من جهة اليمين واليسار والامام والخلف لجملة الجهات
ست قوله لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس
الامكنة اي لان الجهات تارة تطلق على حدود واطراف
الامكنة او نفس الامكنة فيقال امام الدار وفوق الدار
مثلا ويراد بذلك حدودها واطرافها وتارة تطلق على
نفس الامكنة فيقال فوق الارض او تحت الارض مثلا
ويراد بذلك نفس المكان وقوله باعتبار عروض الاضافة
الى شيء اي باعتبار عروض اضافة الامكنة الى شيء فان
الدار

الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة لما تحتها وسفل
بالنسبة لما فوقها فالفراغ الذي حلت فيه الدار المتو سطة
علو وسفل باعتبار عروض الاضافة الى شيء قوله
ولا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان
كان يقال وجد وقت لانه لا يتعين وجوده بالزمان
الا ما كان وجوده لا يحصل بدون الزمان كوجودنا بخلاف
وجوده تعالى فانه حاصل ولو فرض انتفا الزمان فوجوده
مستمر قبل الزمان ومع الزمان وبعد الزمان لا في الزمان
قوله لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد الخ اي لان
الزمان عندنا معاشر المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم
يقدر به متجدد آخر مجهول كما في قولك اجيئك عند طلوع
الشمس فان طلوع الشمس متجدد معلوم محدود قدر به
متجدد آخر مجهول وعلى هذا فالزمان عرض واما على القول
بانه مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام
فهو امر اعتباري اذ المقارنة المذكورة من الامور الاعتبارية
وقوله وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة اي والزمان
عند الفلاسفة عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم وهو
العرش الذي هو مقسم عندهم ثلاثمائة وستون جزءا وهذا
القول هو المشهور عند الفلاسفة وهو قول ارسطو ومن
تبعه وقالت طايفة منهم انه حركة الفلك وقالت طايفة
منهم اخرى انه الفلك نفسه وقال جمع من متقدميهم
انه جوهر مجرد ثم اختلف هذا الجمع فقال بعض منه وهو
افلاطون ومن تبعه انه ممكن يقبل العدم وقال بعض

منه آخر انه واجب لا يقبل العدم فاقوالهم خمسة وقوله
متبرة والله منزه عن ذلك اي والله تعالى منزه عن المذكور من
المتجدد ومقدار الحركة فلا يقدر وجوده بمتجدد لانه
لا تجدد في ذاته اصلا ولا ينطبق وجوده على مقدار
الحركة لان وجوده تعالى متحقق ولو فرض انتفا الزمان
كما تقدم قوله واعلم انه ما ذكره في التنزيهات بعضه
يغني عن البعض اي واعلم انه ما ذكره المص في التنزيهات
التي هي الصفات السلبية المذكورة بقوله ليس بعرض الخ بعضه
يغني عن البعض الآخر لما بينهما من الترادف كالمتبعض والمتجزي
بنا على ما اقتضاه كلام الشارح فيما تقدم من انهما مترادفان
او لما بينهما من اللزوم كقوله ولا يوصف بالكيفية مع
قوله ولا مصور فان سلب الكيفية وسلب الصورة متلازمان
وكذا سلب الحدود وسلب التناهي وهكذا وقوله الا انه
حاول التفصيل والتوضيح في ذلك اي الا ان المصنف
قصد التفصيل والتوضيح فيما ذكره من التنزيهات قضاه
لحق الواجب في باب التنزيه اي ادا الحق الواجب في باب
التنزيه له تعالى عما لا يليق به واضافة حق للواجب
يحتمل ان تكون من اضافة الموصوف للصفة اي للحق الواجب
اي الثابت ويحتمل ان تكون من الاضافة الحقيقية اي لحق
واجب الوجود وهو الله تعالى وقوله وردا على المشبهة
والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واكده
اي ورد على المشبهة وهم قوم غلبت عليهم الجهالة الى ان
شبهوه بالحوادث في الصورة والجهة والتحيز ونحو ذلك وعلى
المجسمة

المجسمة وهم قوم يقولون بان الله جسم لكن صنف يقول
بانه جسم كالاجسام وصنف يقول بانه جسم لا كالا جسام
وعلى سائر فرق الضلال والطغيان من اهل
الكفر والعصيان كالكرامية القائلين باتصافه تعالى بالصفا ت
الحادثة فيقولون متصف بقدرة حادثة وهكذا بابلغ وجه
واكده لان التفصيل ابلغ من الاجمال والتصريح اكد من الالتزام
قال المصنف وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احدى وسبعون
فرقة وقوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة والتصريح بما
علم بطريق الالتزام اي وحيث كان غرضه ما ذكر فلم يبال بتكرار
الالفاظ كالمتبعض والمتجزي على ما فيه ولا بالتصريح بما علم بطر يق
الالتزام كالتصريح بنفي لوازم الجسمية من الصورة والتركيب
والتجزي ونحوها فان جميع ذلك قد علم بطريق الالتزام من نفي
الجسمية قوله ثم انه مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي
وجوب الوجود الخ هذا توطئة وتمهيد للتورك على ما ذهب
اليه المشايخ في علة التنزيه عما ذكرت اي ثم ان بنا التنزيه عن
الاشيا التي ذكرت في قوله ليس بعرض الخ على ان تلك الاشيا تنافي وجوب
الوجود وقوله لما فيها من شائبة الحدوث والامكان اي لما في
الاشيا المذكورة من امارة حدوث المتصف بها وامكانه من قامت
به وقوله على ما اشرنا اليه اي على الذي اشرنا اليه في التعاليل التي ذكر ت
فيما تقدم كقوله في تعليل قول المص ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا وكقوله في تعليل تنزيهه
تعالى عن الصورة والحد والعد والتبعض والتجزي والتركب
لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب قوله لا على ما ذهب

اليه المشايخ عطف على قوله على انهما تنافي وجوب الوجود
اي ولا على ما ذهب المشايخ في تعاليل سلب الاشيا التي
ذكرت وسياتي تعليل هذا النفي بقوله لانها تمسكات
ضعيفة والمراد بالمشايخ مشايخ المتكلمين او مشايخ ما ورا
النهر وقوله من ان الخ بيان لما وحاصل ما استدل
به المشايخ على انه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ان
يقال لو كان المولى عرضا لما كان باقيا لان العرض بحسب
اللغة ما يمتنع بقاوه ولو كان جوهرا لتركب عنه غيره لان
معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ولو كان جسما لتركب هو
عن غيره لان معنى الجسم ما يتركب عن غيره واللازم باطل
في جميع ما ذكر لان الله تعالى منزه عن ذلك كله ووجه
ضعف هذا الاستدلال ان الكلام في المطالب اليقينية
فلا يكفي فيها البنا على اللغة لانها لا توجب اليقين اذ
لقائل ان يقول لا نسلم ان المراد بها ما ذكر بل المراد
بالعرض ما قام بغيره وبالجوهر الموجود لا في محل وبالجسم
ما قام بذاته قوله ومعنى الجوهر اي بحسب اللغة
وكذلك قوله ومعنى الجسم فهو بحسب اللغة ايضا ففي كلا
مه الحذف من الثاني والثالث لدلالة الاول وقوله بدليل
قولهم هذا اجسم من ذلك اي بدليل قول اهل اللغة هذا
الجسم اجسم من ذلك الجسم وفيه انه قد سبق تضعيف
هذا الدليل بان اجسم من الجسامة التي هي صفة لا من
الجسم الذي هو اسم جنس جامد والكلام في الجسم
الذي هو اسم لا صفة وقد تقدم الجواب عن
ذلك

ذلك قوله وان الواجب الخ عطف على قوله ان
معنى العرض الخ وحاصل ما استدل به المشايخ
على انه تعالى ليس مصورا ولا معدودا الخ لان الكل يقتضي
التركيب ان يقال لو تركب من اجزا فاجزاوه اما ان يتصف
كل منها بصفات الكمال كالعلم والقدرة الى غير ذلك فيلزم
تعدد واجب الوجود واما ان لا يتصف كل منها بصفات الكمال
بان اتصف بها البعض دون البعض او لم يتصف بها شي
منها فيلزم نقص واجب الوجود وحدوثه لتركبه من تلك الاجزا
لال واللازم باطل في الشقين ووجه ضعف هذا الاستد
بالنسبة للشق الاول ان صفات الكمال هي العلم والقدرة
واخواتهما من بقية صفات المعاني وح فلا نسلم انه يلزم من
اتصاف الاجزا بصفات الكمال تعدد الواجب لانه يلزم من
تعدد موصوفاتها تعدد الواجب اذ ليس منها وجوب الوجود
حتى يلزم ما ذكر ويرد على هذا التضعيف ان المراد بصفات
الكمال ما يشمل الصفات الاعتبارية والصفات السلبية لا خصوص
الصفات الوجودية وح فمن جملة صفات الكمال الوجوب
والقدم فيلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب وايضا
لو سلمنا ان المراد بصفات الكمال خصوصيات الصفات الوجودية
فصفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما من
بقية صفات المعاني وهي لا توجد الا في الواجب وبالنسبة
للشق الثاني بعد تسليم انه يلزم من عدم اتصاف الاجزا
بصفات الكمال نقص واجب الوجود وحدوثه لم لا يجوز
ان يتصف المجموع بصفات الكمال وان لم يتصف كل جزء

من اجزائه بصفات الكمال قوله وايضا الخ اشار بذلك
الي دليل ثالث للمسالة المستدل عليها بما قبله وهي انه
تعالي ليس مصورا اي ذا صورة وشكل وانه لا يتصف
بالكيفية وبعضهم جعله شروعا في الاستدلال علي انتفاء
الصورة والشكل والكيفية ولم يدخل ذلك فيما قبله بل
جعله مسالة اخري وعليه فكان الاولي ان يقول وانه الخ
وحاصل ما استدل به المشايخ علي ذلك انه يقال لو
كان ذا صورة وشكل كصورة وشكل المثلث والمربع
وكيفية كالبياض والسواد ومقدار كالطول والقصر
فلا يخلو فاما ان يكون علي جميع الصور والاشكال والكيفيات
والمقادير فيلزم اجتماع الاضداد الذي هو محال او علي
بعضها دون البعض الاخر والحال انها كلها مستوية
الاقدام بالنظر لما عند الله تعالي في افادة المدح او النقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليها التي يستدل بها علي
اثبات الصانع وصفاته فليس بعضها يفيد مدحا لا يفيده
الاخر وليس بعضها يوهم نقصا لا يوهمه الاخر بل هي
مستوية في افادة المدح او الذم واما كون بعضها صفات
نقص فانما هو بالنظر لما عند الحوادث وح فيفتقر الواجب
في صفاته الي مخصص ويدخل ذلك المفتقر تحت قدرة الغير
فيكون حادثا لافتقاره واحتياجه الي غيره قوله ووجه
ضعف هذا الاستدلال انه يختار الشق الثاني من الترديد
وهو كونه علي البعض دون البعض ونقول ان الحكم باستواء
جميع الصور والاشكال والكيفيات والمقادير فيه نظر

وبعضها صفات كمال

لانه

لانه انما يكون بعد استقصاء جميع ما ذكر ودونه خرط القتاد
وح يمنع كونها كلها مستوية عنده تعالي في افادة المدح
او النقص وبذلك علم ان الواو في قوله في افادة المدح
والنقص بمعني او قوله بخلاف مثل العلم والقدرة الخ اي
وهذا ملتبس بمخالفة مثل العلم والقدرة من بقية صفاته
تعالي كالارادة والحياة فانها ليست مستوية مع اضدادها
لانها صفات كمال تدل المحدثات علي ثبوتها لكون ايجادها
علي هذا النمط البديع لا يكون بدون هذه الصفات واضدا رها
كالجهل والعجز والكراهة والموت صفات نقصان لا دلالة
للمحدثات علي ثبوتها له تعالي بل لها دلالة علي انتفائها
عنه تعالي فليست الصفات المذكورة مستوية مع اضدادها
في الكمال او النقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فلا
يلزم من اتصافه بها دون اضدادها الافتقار الي
المخصص والدخول تحت قدرة الغير حتي يكون حادثا قوله
لانها تمسكات ضعيفة اي وانما انتفي بنا التنزيه عن
الامور المذكورة علي ما ذهب اليه المشايخ من الادلة التي
تمسكوا بها تمسكات ضعيفة فلا يليق التمسك بها في
الاستدلال علي المطالب اليقينية وقد سبق بيان وجه
ضعفها وقوله توهن عقائد الطالبين اي تضعف اعتقاد
الطالبين فاذا اطلع الطالبون علي ضعف هذه الادلة ضعف
اعتقادهم لهذه المطالب وقوله وتوسع مجال الطاعنين
اي وتوسع جولان الطاعنين في التنزيهات المذكورة
كالمشبهة والمجسمة اذ لهم ان يوسعوا القول في رد هذه

التنزيهات ببيان ضعف ادلتها المذكورة وقوله زعماً منهم اي
زعماً من الطالبين ومن الطاعنين فهو علة لقوله فهي
وقوله توسع وقوله ان تلك المطالب العالية اي التي
هي التنزيهات المذكورة وقوله مبنية علي امثال هذه
الشبه الواهية اي التي هي الادلة التي تمسك بها المشايخ
والواهية بمعني الضعيفة وصف كاشف لان الشبه
جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل قوله واحتج
المخالف بالنصوص الظاهرة الخ اي واحتج الخصم المخالف
لاهل الحق في التنزيهات السابقة بالنصوص الظاهرة
الخ فمن النصوص الظاهرة في الجهة قوله تعالي تعرج الملائكة
والروح اليه ومن النصوص الظاهرة في الجسمية قوله
تعالي هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام
ومن النصوص الظاهرة في الصورة قوله صلي الله
عليه وسلم ان الله خلق آدم علي صورته ومن النصوص
الظاهرة في الجوارح قوله تعالي يد الله فوق ايديهم
والمراد بالنصوص هنا مطلق الادلة العقلية ظاهراً كان
او مؤولا مجملا كان او مفسرا الي آخر الاقسام ولذلك
وصفها بالظهور حيث قال الظاهرة الخ وليس المراد بالنصوص
ما لا يتطرق اليه الاحتمال غير المدلول من الادلة قوله
وبان كل موجودين فرضا الخ عطف علي قوله بالنصوص الخ
فالمعطوف عليه دليل نقلي والمعطوف دليل عقلي وقوله
لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له اي
بحيث يكون احدهما حالاً في الآخر ويلزم من ذلك ان
يكون

يكون موافقا له في الجهة وذلك كالبياض الحال في الجسم وقوله
او منفصلا عنه مباينا له في الجهة اي او يكون احدهما
منفصلا عن الآخر بحيث يحل بينهما ثالث ويلزم من ذلك ان
يكون مخالفا له في الجهة فيكون جهة احدهما فوق وجهة
الآخر تحت مثلا وقوله والله تعالي ليس حالا ولا محلا للعا لم
اي والله تعالي ليس حالاً في العالم ولا محلا للعالم ويلزم من
انتفاء الحالية في العالم والمحلية له انتفاء اتصال الله بالعالم
اللازم له كونه موافقا له في الجهة واذا انتفي اتصال الله
بالعالم الذي هو الشق الاول من الترديد ثبت انفصاله
عنه الذي هو الشق الثاني منه وقوله فيكون مباينا له في
الجهة اي واذا انتفي كونه تعالي حالا او محلا للعالم لزم منه
ان يكون مباينا للعالم في الجهة لثبوت الانفصال الخ المستلزم
لكونهما في جهتين مختلفتين وقوله فيتحيز اي لان كل ذي
جهة متحيز فهو مفرع علي التفريع قبله وقوله فيكون جسما
او جزء جسم اي لان التحيز يستلزم الجسمية او الجوهرية لكن
كان الاولي ان يحذف قوله او جزء جسم لان دعوي
المخالف انما هو كونه جسما لا كونه جزء جسم لان الجزء يجب
تنزيه الله عنه باتفاق العقلاء لكونه احقر الاشياء علي ان
الصورة والتناهي من خواص الاجسام فلا يوصف بهما
الجزء لانه لا شكل له ولا مقدار حتي يوصف بالصورة والتناهي هي
وقوله مصورا متناهيا راجع لكونه جسما وبيان للازمه
ولا يصح رجوعه ايضا لكونه جزء جسم لما علمته قوله
والجواب الخ اي والجواب من طرف اهل السنة عن ما احتج

به المخالف من الدليل النقلي والعقلي لكن على سبيل اللف
والنشر المشوش فقوله ان ذلك يوهم وهم محض وحكم
على غير المحسوس باحكام المحسوس جواب عن الدليل العقلي
فاسم الاشارة عائد على الحكم بان كل موجودين فرضًا
الخ ثم انه يحتمل ان يجعل الحكم المذكور نفس الوهم
على سبيل المبالغة ويحتمل ان يؤول الوهم بالموهوم
وحكم الوهم فيما ليس بمحسوس كالمتعلق بالله كاذب
اذ يجوز ان لا يكون احد الامرين متصلا بالاخر ولا
منفصلا عنه لان كلا من الاتصال والانفصال من
لوازم التحيز وقد قام البرهان على امتناعه في حقه
تعالى والمحض الخالص الذي لم يخالطه اصلاح العقل
والمراد بغير المحسوس المولى سبحانه وتعالى وقوله
باحكام المحسوس اي لان القوة الوهمية انما تدرك المعاني
المتعلقة بالامور المحسوسة وح فلا يقبل حكمها
حكمها فيما عدا المحسوس كما هنا ولولا ان الله تعالى كفانا
باشراق العقل ظلمة الوهم لعم الفساد وعظم العناد
والله الموفق للرشاد وقوله والادلة القطعية قائمة
على التنزيهات جواب عن الدليل النقلي لكن روح الجواب
قوله فيجب ان يفوض علم النصوص الخ فالمعنى والادلة
القطعية المفيدة لليقين قائمة على ثبوت التنزيهات
المذكورة في قوله ليس بعرض الخ وح فيجب ان يفوض
علم النصوص الى الله تعالى مع اعتقاد حقية تلك
النصوص جريا على ما هو داب السلف في المتشابه
وقوله

وقوله ايثارا للطريق الاسلم اي اختيارا للطريق الذي هو
اسلم من غيره لسلامته من اعتبار غير المراد في الواقع وقوله
او تؤول بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتاخرون اي
او تؤول هذه النصوص بتاويلات مطابقة للادلة
القطعية جمعا بين الدليلين ما امكن بان يقال في قوله
تعالى تعرج الملائكة والروح اليه المراد بالعروج اليه الرقي
الى موضع يتقرب اليه تعالى بالطاعة فيه ويقال في قوله
تعالى هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام المراد
بالاتيان اتيان امره وباسه ويقال في قوله صلى الله عليه
وسلم ان الله خلق ادم على صورته المراد بالصورة
الصفة من القدرة والعلم وغيرهما وان كانت صفة الله
قديمة وصفة ادم حادثة وهذا بناء على ان الضمير عائد
على الله تعالى فان كان الضمير عائدا على الاخ المذكور في
صدر الحديث وهو قوله اذا قاتل احدكم اخاه فليجتنب
الوجه فان الله خلق آدم الخ فلا حاجة الى التاويل ويقال
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم المراد باليد القدرة
وهذه التاويلات جارية على ما اختاره المتاخرون
في المتشابه وهم المعبر عنهم في بعض العبارات بالخلف
وقوله دفعا لمطاعن الجاهلين اي لانا اذا لم نذكر لهذه
النصوص تاويلات صحيحة طعن الجاهلون بالتعطيل لقصورهم
عن ادراك الحكمة في ايراد المتشابه فياخذون بالظواهر
وقوله وجذبا لضبع القاصرين اي لان القاصرين
اذا اشكلت عليهم الظواهر يخاف عليهم تزلزل العقائد

فاذا اوّلناها تاويلاً صحيحا سكنت عقايدهم والمراد
بجذب ضبع القاصرين تبعيدهم عن خلاف الحق والضبع
بفتح الضاد المعجمة وسكون الباء الموحدة وهو
العضد وقوله وسلوكا للسبيل الاحكم اي واتباعا للطريق
الاكثر احكاما اي اتقانا بالنسبة الى دفع الشبه عن
العقايد وفي بعض العبارات الاعلم بدل الاحكم والمراد
بالاعلم الاحكم حوج الى مزيد العلم واعلم ان
السلف الموجودون قبل الاربعمائة والخلف هم
الموجودون بعد الخمسمائة فالموجود فيما بين الاربعمائة
والخمسمائة ليس من السلف ولا من الخلف وقيل السلف
هم الصحابة والتابعون وتابعوهم فقط والخلف من
عداهم والحاصل ان طريقة الخلف التاويل تفصيلا
وطريقة السلف التفويض مع تنزيه الله تعالى عن
الجوارح فالتنزيه متفق عليه كما اشار اليه صاحب
الجوهرة بقوله
وكل نص اوهم التشبيها اوّله او فوض ورم تنزيها
قوله ولا يشبهه شيء اي جوهرا كان
او عرضا ماديا كان او مجردا كما اشار لهذا التعميم بالتعبير
بالشيء وقوله اي لا يماثله فسر المشابهة بالمماثلة
ثم انها هي خلاف فقيل هي الاتحاد في الحقيقة والمراد
بذلك المشاركة في جميع الصفات النفسية وهذا هو
مذهب الاشعرية وقيل هي كون الشيئين بحيث يسد
احدهما مسد الاخر وقوله اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد

الاتحاد في الحقيقة فظاهر اي اذا اريد بالمماثلة المنفية
الاتحاد في الحقيقة وتمام الماهية كما في زيد وعمرو فانهما
متحدان في الحقيقة وتمام الماهية وهي الحيوانية
والناطقية فظاهر انها بهذا المعنى محال لما يلزم عليه
من تعدد واجب الوجود مع انه قد قام الدليل القاطع على
انه واحد وقوله واما اذا اريد كون الشيئين بحيث يسد
احدهما مسد الاخر اي واذا اريد بالمماثلة المنفية كون
الشيئين بحيث يقوم احدهما مقام الاخر وان لم يكن من جميع
الوجوه وقوله اي يصلح كل منهما لما يصلح له الاخر بيان
للمراد من قوله يسد احدهما مسد الاخر فاشار بذلك
الى ان المراد بذلك كون احدهما يقوم مقام الاخر ولو في
بعض الوجوه وقوله فلان شيئا من الموجودات لا يسد
مسده في شيء من الاوصاف اي فانتفاؤها ثابت لان
شيئا من الموجودات الممكنة لا يقوم مقامه تعالى في
شيء من الاوصاف المتصف بها سبحانه وتعالى وقوله فان
اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في
المخلوقات اي فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير
ذلك كالارادة والسمع والبصر اعظم وارفع مما في المخلوقات
من الصفات وقوله بحيث لا مناسبة بينهما اي بحيث لا مناسبة
بين اوصافه تعالى وما في المخلوقات من الصفات وح فلا
مشاركة بين صفات الله وصفات المخلوقات الا في
مجرد الاطلاق اللفظي قوله قال في البداية الخ
هذا توضيح وتحقيق لما تقدم وقوله ان العلم منا موجود

الخ كان الاولى حذف موجود لان الوجود اشترك فيه
علمنا وعلم الله اذ كل منهما متصف به ويجاب
بان الاشتراك في اطلاق لفظ الموجود مع عدم المناسبة
بين العلمين لان علمه تعالى لا نهاية له ولا يقبل الانتفا
وعلم المخلوقات له نهاية ويقبل الانتفا وح فلا مناسبة
بين العلمين في الوجود نظرا لمعناه والالتفات انما هو
للمعنى وقوله وعرض اي قايم بالمحل وقوله ومحدث
اي مسبوق بالعدم لحصوله بعد ان لم يكن وقوله وجايز
الوجود اي لكونه يقبل الانتفا وقوله ويتجدد في كل
زمان اي لان العرض لا يبقى زمانين عند الاشاعرة
وقوله فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان الخ كان
الاولى ان يقول وعلم الله موجود الخ لان قضية
صنيعه انتفاء العلم عنه تعالى فانه لو تنفي ما بعدها
ان كان مثبتا واجيب بانه لو لمجرد الربط لا
للامتناع فهي بمعنى متى واذا وقوله موجود اي قد عرفت
ما فيه وقوله وصفة اي لا عرضا وقوله وقديما اي
لا محدثا وقوله وواجب الوجود اي لا جائز الوجود
وقوله ودائما من الازل الى الابد اي لا يتجدد في كل الازل صح
زمان وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه
اي فلا يماثل علم الله علم الخلق في وجه من الوجوه وهذا
يقتضي ان الاشتراك في وجه واحد يكفي في تحقق المماثلة
وقوله هذا الكلام اتى بذلك لاجل التورك عليه
قوله وقد صرح بان المماثلة عندنا الخ اي وقد
صرح

صرح صاحب البداية بان المماثلة عندنا معاشر
الاشاعرة انما تثبت بالاشتراك بينهما في جميع
الاوصاف والغرض من حكاية هذا الكلام التنبيه
على التناقض في كلام صاحب البداية لانه يفهم من
قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه ان اشتراك
الشيئين في بعض الوجوه يكفي في مماثلتهما وهو مناف
لما صرح به من ان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف وسياتي الاشارة الى التوفيق بينهما وقوله
حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة اي
لتوقفها على المشاركة في جميع الوجوه قوله قال
الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة الخ اي
قال الشيخ ابو المعين بفتح الميم وكسر العين كما
قاله بعض الاشياخ في كتابه التبصرة انا نجد اهل اللغة
الخ والغرض من نقل كلام الشيخ ابي المعين الاشارة
الى نقل الخلاف في المسالة وسياتي التوفيق بينهما في كلام
الش وقوله لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو
في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك
الباب اي لا يمتنع اهل اللغة من اطلاق المماثلة بين
زيد وعمرو اذا كان عمرو يساوي زيدا ويقوم مقا مه
في باب الفقه وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة اي
ككون زيدا صوليا منطقيا وعمرو لغويا بيانيا وغير
ذلك وقوله وما يقوله الاشعرية من انه لا مماثلة الخ
مع كلام الشيخ ابي المعين وهو مبتدا وقوله فاسد خبر

لكن الحكم بفساده انما هو نظرا لما هو الظاهر من العبارة
وقوله لان النبي صلى الله عليه وسلم الخ استدلال على
فساد قول الاشعرية وقوله قال الخ هذا طرف حديث اخرجه
مسلم من رواية ابي هريرة ولفظه التمر بالتمر والحنطة بالحنطة
والشعير بالشعير والملح بالملح مثلا بمثل فمن زاد او
استزاد فقد اربى وقوله الحنطة بالحنطة اي
الحنطة تباع بالحنطة او بيعوا الحنطة بالحنطة فهو
بالرفع على الاول وبالنصب على الثاني وقوله مثلا بمثل اي
حال كونهما متماثلين وقوله واراد الاستواء بالكيل
لا غير اي واراد بالمماثلة في قوله مثلا بمثل استواء
العوضين في الكيل لا غيره من الاوصاف وقوله وان
تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة
اي بان تكون احداهما ثقيلة والاخرى خفيفة او
تكون احداهما اكبر حبا من الاخرى او تكون احداهما
صلبة والاخرى رخوة فتحصل من ذلك انه اتفق
الشرع واللغة على اثبات المماثلة بين الشيئين ولو في وصف
مع الاختلاف في سائرها فكلام الاشاعرة ح غير مسلم
قوله والظاهر انه لا مخالفة من كلام الشارح تقصد به التوفيق
بين ما قالته الاشعرية وبين ما قاله ابو المعين فقوله
لا مخالفة اي بين الاشعرية وابي المعين وقوله لان مراد
الاشعرية المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل
مثلا اي لان مراد الاشعرية ومن تبعه المساواة في جميع
الوجوه لا في جميع الاوصاف بل في الوصف الذي
تحصل

تحصل به المماثلة وذلك الوصف الذي اعتبرت المساواة في
جميع وجوهه كالكيل مثلا فالكيل وصف مشترك بين
العوضين وله وجوه كثيرة ككونه بمكيال كبير او صغير او متوسط
يعتبر في تماثل العوضين تساويهما في الكيل من جميع وجوهه
ولا حاجة لقوله مثلا مع الكاف الا ان يجعل للتاكيد وقوله
وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا اي وعلى
هذا المراد ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية الذي ذكره
الشارح بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ كما حمل الاول عليه
كلام الاشعرية وقوله والا فاشتراك الشيئين الخ اي وان لم
يحمل كلام الاشعرية وكلام البداية على المراد المذكور فلا
يصح كلامهما لان اشتراك الشيئين في جميع الاوصاف كما
قاله صاحب البداية ومساواتهما في جميع الوجوه كما قالت
الاشعرية يرفع التعدد بين ذينك الشيئين لان من جملة
الاوصاف والوجوه كون كل منهما ليس غير نفسه فلو شارك
كل منهما الاخر في جميع الاوصاف وساواه في جميع الوجوه
لكان كل منهما غير نفس الاخر بل يكون عينه وح فقد ارتفع
التعدد وقوله فكيف يتصور التماثل اي واذا ارتفع التعدد
فلا يعقل التماثل لانه يقتضي التعدد فالاستفهام انكاري
بمعنى النفي وح فيحمل كلام الاشعري وكلام البداية على المراد
المذكور قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء هذا
تنزيه له تعالى عن الجهل ببعض المعلومات والعجز عن بعض
المقدورات فالمراد بالشيء بالنسبة للعلم بعض المعلومات
وبالنسبة للقدرة بعض المقدورات فان قيل كما لا يخرج

عن علمه شي من المعلومات وعن قدرته شيء من المقدورات
لا يخرج عن سمعه وبصره شيء من المسموعات والمبصرات
فلم يتعرض له اجيب بانه لم يتعرض له لعدم المخالفة
فيه وقوله لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص
وافتقار الي مخصص اي لان الجهل ببعض الاشيا الذي
ينافي عموم العلم والعجز عن بعض الاشيا الذي ينافي عموم
القدرة نقص في حقه تعالي وافتقار الي مخصص والا لزم
الترجيح بلا مرجح ويرد علي هذا الدليل بالنسبة لعدم
خروج شيء عن علمه تعالي انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء
يلزم النقص والافتقار الي مخصص لجواز ان يكون بعض
الامور غير قابل لتعلق العلم به كذات الواجب عند من
يقول بانه تعالي لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة
بين العالم والمعلوم فيكون ذلك كالممتنعات بالنسبة للقدرة
فكما انه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالممتنعات كالشريك
والولد والصاحبة نقص وافتقار الي مخصص لا يلزم من
عدم تعلق العلم بغير القابل لتعلقه به نقص وافتقار الي
مخصص وبحث في هذا الايراد بانه مجرد تجويز
عقلي لا اثر له مع وجود الفرق بين العلم والقدرة اذ تعلق
العلم انكشاف وتعلق القدرة تاثير قوله مع ان
النصوص القطعية الخ اشار بذلك الي الدليل النقلي بعد
الدليل العقلي المذكور بقوله لان الجهل الخ فان قيل
النصوص الناطقة بعموم العلم والقدرة كقوله تعالي
والله بكل شيء عليم وقوله والله علي كل شيء قدير من قبيل
العام

العام ودلالة العام ظنية فلا تكون قطعية
اجيب بان المراد انها قطعية المتن وان كانت ظنية
الدلالة وقوله ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة اي
دالة دلالة واضحة علي عموم العلم لكل شيء من الواجب
والجائز والمستحيل وشمول القدرة لكل شيء من الممكن فقط
ففي ناطقة استعارة تبعية لا يخفي تقريرها وتعبيره اولا
بالعموم وثانيا بالشمول للتفنن وقوله فهو بكل شيء
عليم وعلي كل شيء قدير هذا نتيجة لما سبق مقتبسة من
الايات الدالة علي عموم العلم وشمول القدرة وانما
صرح بها ليعطف عليها ما بعدها قوله لا كما تزعم
الفلاسفة اي بعضهم والا فنقل عن افلاطون انه يوافق
اهل الحق فيما ذهبوا اليه من انه تعالي يعلم كل شيء وبعض
قدماء الفلاسفة يقول بانه تعالي لا يعلم شيئا علي ما افاده
العلامة العصام وقوله من انه لا يعلم الجزئيات مقابل
لعموم العلم وقوله ولا يقدر علي اكثر من واحد مقابل لعموم
القدرة ومرادهم بكونه تعالي لا يعلم الجزئيات انه تعالي
لا يعلمها من حيث انها جزئيات لان العلم بها من هذه
الحيثية لا يكون الا بالالات جسمانية والله منزه عنها فلا
ينافي ذلك انه تعالي يعلمها من حيث كلياتها كما هو شان كل
ما يحصل بطريق التعقل وهذا العلم كعلم المنجم بان
في ساعة كذا خسوفا فانه تعلق بالخسوف من حيث
الخسوف الكلي وهو مطلق الخسوف وان كان في الواقع
جزئيا وهذا العلم مستمر قبل وقوع ذلك الخسوف وبعده

بخلاف العلم به من حيث انه جزئي فانه انما يكون بعد
وقوعه لتوقفه على المشاهدة والاحساس به وهما انما
يحصلان بعد وقوعه على هذا فالمولى يعلم الاشيا
كلها حتى الجزئيات باتفاق منا ومنهم لكن عندنا يعلم
الجزئيات من حيث انها جزئيات بمعنى انها منكشفة
له بعلمه وعندهم يعلم الجزئيات من حيث كلياتها
وبالجملة فلا يعزب عن علمه ذرة في الارض ولا في
السما وانما لم يقدر على اكثر من واحد عندهم لانهم
يقولون بان الاله واحد من كل وجه والواحد من كل وجه
لا يصدر عنه الا واحد لا يقال مذهب الفلاسفة هو
الايجاب الذاتي ومقتضى قولهم انه تعالى لا يقدر على
اكثر من واحد انه تعالى يقدر على واحد فيلزم منه ثبوت
القدرة له تعالى والقدرة تنافي الايجاب لانا نقول
للقدرة معنيان احدهما صفة يصح معها الفعل والترك
والثاني انه ان شا فعل وان لم يشا لم يفعل ومنافي الايجاب
هو القدرة بالمعنى الاول واما القدرة بالمعنى الثاني
فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون
مشيئة الفعل لازمة لذاته زعما منهم ان ترك الفعل
نقص فيستحيل انفكاك الفعل عنه فمقدم الشرطية الاولى
يجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية يمتنع صدقه
اذا علمت ذلك علمت ان المراد بالقدرة هنا المعنى
الثاني وهو لا ينافي الايجاب الذاتي الذي قالت به
الفلاسفة قوله والدهرية اي ولا كما تزعم
الدهرية

الدهرية بضم الدال المهملة نسبة الى الدهر على غير قياس
وهم فرقتان فرقة تنكر الصانع ويسندون الحوادث
الى الدهر وفرقة تثبته ولكنهم يسندون اكثر الحوادث
الى الدهر وقوله انه لا يعلم ذاته مقابل لعموم العلم
وشبهتهم في ذلك انه لو علم ذاته للزم عليه اتحاد العالم
والمعلوم وردت هذه الشبهة بان الذات باعتبار
وصفها بالعالمية عالم وباعتبار وصفها بالمعلومية
معلوم فحصل التغاير بين العالم والمعلوم
بالاعتبار قوله والنظام اي ولا كما زعم ابراهيم
النظام واتباعه وقوله انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبح مقابل لعموم القدرة وعطف القبح على الجهل
من عطف العام على الخاص وشبهته في ذلك ان
خلق الجهل والقبح ان كان مع العلم به سفه وان
كان بدون العلم به جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله
عنه وردت هذه الشبهة بانا نختار الشق الاول ولا
يلزم السفه لانه لا يقبح شي بالنسبة الى فعله
تعالى حتى يلزم السفه اذ هو المالك لكل شي فله
التصرف فيه على اي وجه شا قوله والبلخي اي
ولا كما زعم ابو القاسم البلخي واتباعه وهو المعروف
بالكعبي وقوله انه لا يقدر على مثل مقدور العبد مقابل
لعموم القدرة وشبهته في ذلك ان مقدور العبد
اما طاعة او معصية او سفه او عبث والكل محال على الله
تعالى وردت هذه الشبهة بان هذه الافعال اعتبارا

تعرض للفعل باعتبار كونه مكسوبا للعبد لا باعتبار
كونه مخلوقا لله تعالى لتنزهه تعالى عن هذه الاعتبارات
قوله وعامة المعتزلة اي ولا كما تزعم عامة المعتزلة
كابي علي الجبائي واتباعه وقوله انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد مقابل لعموم القدرة وشبهتهم انه لو
قدر على نفس مقدور العبد لزم دخول المقدور الواحد
تحت قدرتين وهو محال وردت هذه الشبهة بانه لا مانع
من دخول المقدور الواحد تحت قدرتين اذا اختلفت
الجهة كما هنا فانه يدخل تحت قدرة الله خلقا وتحت
قدرة العبد كسبا فقط فليس للعبد في فعله شيء الا الكسب
خلافا للمعتزلة في قولهم بان العبد يخلق افعال نفسه
الاختيارية قوله وله صفات اي وله تعالى دون
غيره صفات حقيقية زائدة على ذاته فنبه بتقديم
المسند على المسند اليه على وحدانية الصفات بمعنى ان
هذه الصفات مختصة به تعالى لا يشاركه فيها غيره
ولا ينافي ذلك ان لنا قدرة وعلما وغير ذلك لان صفاتنا
ليست كصفات الله اذ قدرة الله بها الايجاد والاعدام بخلاف
قدرتنا وعلم الله تعالى محيط بجميع الاشياء تفصيلا بخلاف
علمنا وهكذا فالمماثلة بين صفاته تعالى وصفات غيره انما
هي في مطلق الاسم قوله لما ثبت من انه عالم قادر الخ تعليل
لقوله وله صفات اي لما ثبت عقلا وشرعا من الصفات المشتقة
وهي انه عالم قادر الخ وقوله الى غير ذلك اي وانه الى
غير المذكور كمريد وسميع وبصير وقوله ومعلوم ان
كلا من ذلك

كلا من ذلك الخ هو من تتمة التعليل اي ومعلوم ان كلا مما ذكر
من الصفات المشتقة الخ وقوله يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب اي فعالم يدل على معنى زائد على الذات
العلية وهو العلم وقادر يدل على معنى زائد على الذات
العلية وهو القدرة وهكذا والمراد بمفهوم الواجب مفهوم
لفظ الجلالة وهو الذات العلية وليس المراد به مفهوم هذا
المشتق وانما عبر عن الذات بمفهوم الواجب لانه فسر لفظ
الجلالة سابقا بالذات الواجب الوجود وقد اعترض بان
هذا انما يدل على زيادة مفهوم الصفات على الذات ولا كلام
فيها لانها ليست المدعى والكلام في زيادة حقيقة الصفات
على الذات ولا يدل عليها لان المفهوم من الصفات
المشتقة ليس الا النسب التي هي العالمية والقادرية وغير ذلك
وهذه امور اعتبارية وح فمنشا هذا الوجه عدم الفرق
بين مفهوم الصفات وحقيقتها وقوله وليس الكل الفاظا
مترادفة اي والحال انه ليس كل الصفات المذكورة من عالم وقادر
الخ الفاظا مترادفة على معنى واحد لانها مختلفة في المفهوم
قطعا وانما قيد بذلك ليستفاد ان له صفات متعددة والا
فقد يقال ما ثبت من انه عالم قادر الخ لا يدل على ان له صفات
متعددة لجواز ان يكون الكل الفاظا مترادفة على معنى واحد
وبه ينتفي ترادف الكل على ان ترادف البعض ثابت كما في المشيئ
والمريد على ما فيه قوله وان صدق المشتق على شيء
يقتضي الخ اي ومعلوم ان صدق المشتق على شيء يقتضي الخ
فهو معطوف على قوله ان كلا من ذلك الخ فالمعنى ان صدق

المشتق على شيء اي حمله عليه والاخبار به عنه كان
يقال الله عالم قادر الى غير ذلك يقتضي ثبوت ماخذ
الاشتقاق وهو المشتق منه لذلك الشيء لان المشتق موضوع
للذات المتصفة بماخذ الاشتقاق الذي هو المشتق منه
وقد اعترض بانه ان اراد بقوله يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق له
انه يقتضي ثبوت الماخذ في نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل
الواجب والموجود لان صدق الواجب والموجود لان
صدق الواجب والموجود على الذات لا يقتضي ثبوت
الماخذ في نفسه بحسب الخارج لان الوجوب والوجود امران
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وان اراد بذلك انه
يقتضي ثبوت الماخذ لموصوف المشتق بمعنى اتصاف
موصوفه به فلا يتم بذلك غرضهم وهو كون تلك الصفات
موجودة في الخارج لجواز ان يكون الماخذ من الامور
الاعتبارية وقد زعموا عليه الازلية بناء على امتناع قيام
الحوادث الموجودة بذاته فتقريبهم المذكور يقتضي
وجودها في الخارج لا ثبوتها لموصوفها مع كونها امورا
اعتبارية **واجاب بعضهم** باختيار الشق
الاول من الترديد ولا يرد النقض بمثل الواجب والموجود
لان اهل اللغة يفهمون من نحو عالم وقادر ان العلم والقدرة
مثلا من الصفات التي لها تحقق في الخارج بخلاف مثل الواجب
والموجود فانهم يفهمون منهما ان الوجوب والوجود مثلا من
الصفات التي ليس لها تحقق في الخارج **قوله** فثبت
انه له صفة العلم والقدرة الخ اي واذا ثبت انه عالم
قادر

قادر الى آخرها وان كلا منها يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق له ثبت انه له صفة العلم والقدرة الخ
فتحصل من ذلك ان الشيخ تمسك في ثبوت الصفات
له تعالى بثبوت الصفات المشتقة من العالم والقادر
الى آخرها المستلزم لثبوت مباديها التي اشتقت منها
المستلزم لثبوت تلك الصفات واضافة صفة لما بعد
للبيان وقوله وغير ذلك اي من الارادة والكلام والسمع
والبصر **قوله** لا كما زعم المعتزلة الخ عطف على قوله
فثبت انه له صفة العلم الخ لانه يعلم منه انه عالم بعلم وقا در
بقدرة الى غير ذلك وقوله انه عالم لا علم له الخ بيان
لما زعم المعتزلة فهو على تقدير من **فان قيل** لعل
العلم المنفي في كلامهم بمعنى الصفة الحقيقية التي لها
تحقق في الخارج فيكون مرادهم انه عالم لا علم صفة
حقيقية له فلا ينافي انهم يثبتون العلم بمعنى الاضافة
والنسبة بين العالم والمعلوم وح تكون المعتزلة موا فقة
لمن ذهب من المتكلمين الى ان العلم تعلق مخصوص يصير
العالم عالما والمعلوم معلوما **اجيب** بانه يابأه
قولهم بان له عالمية لا انها ليست صفة حقيقية ايضا
وكان مقتضى ذلك نفيها ظاهرا كالعلم بان يقال لا علم ولا
عالمية له اي في الخارج فلا ينافي انهما امران اعتباريان
وكذا قولهم عالم بذاته لانهم لم يقولوا عالم بعلم وانما قالوا
عالم بذاته فدل ذلك على انكارهم للعلم بالكلية وقولهم

علمه عين ذاته وعالميته زايدة لانهم لو اثبتوا العلم بمعنى
الاضافية كالعالمية لقالوا علمه زايد على ذاته كما قالوا
عالميته زايدة مع انهم لم يقولوا ذلك وانما قالوا علمه عين
ذاته وعالميته زايدة فدل ذلك على انهم ينكرون العلم
راسا وقوله الى غير ذلك اي وانه الى غير ذلك كسميع لا سمع
له وبصير لا بصر له لكن جمهور المعتزلة اثبتوا صفة الحياة
والارادة فيكون حيا بحياة ومريدا بارادة وح فلا يصح
تعليلهم نفي الصفات بالتحرز عن ثبوت القدما وقوله
فانه محال ظاهر اي فان ما تزعمه المعتزلة محال ظاهر
الاستحالة لاستلزامه ثبوت المشتق بدون المشتق منه
وقوله بمنزلة قولنا اسود لا سواد له اي فهو بمنزلة قولنا
في جسم اسود لا سواد له وهو محال قطعا اذ لا يوصف
الجسم بكونه اسود الا بعد ثبوت السواد له لكن كونه
بمنزلة ذلك فيه نظر لانهم قالوا عالم بذاته وقادر بذاته
وهكذا ولا يتصور ان يقال اسود بذاته لان ذاته لا تكفي
في اطلاق الاسود عليه بخلافهما في اطلاق العالم والقادر
ونحوه عليه لان تعلق الذات من غير امر زايد عليها امر
يعقل كونه كافيا في الاطلاق المذكور قوله وقد
نطقت النصوص الخ هذا اشارة الى دليل نقلي بعد
الدليل العقلي المذكور بقوله لما ثبت الخ وقوله ثبوت
علمه وقدرته وغيرهما من النصوص الناطقة بثبوت علمه
قوله تعالى احاط بكل شيء علما ومن النصوص الناطقة
بثبوت القدرة قوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
اي

اي القدرة ومن النصوص الناطقة بثبوت غيرهما قوله
تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله قوله ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه الخ هذا اشارة الى دليل ثالث
بعد الدليلين السابقين وفي كون صدور الافعال المتقنة
يدل على وجود علمه تامل لانه لا يدل على ذلك بل المدلول
هو اضافة التمييز والانكشاف التي يسميها المعتزلة عالمية
وقد قال صاحب المواقف لا شك في ان الاضافة اي لا حجة
تدل على ثبوت غير الاضافة التي هي العالمية واجيب
بان اتقان الفعل في الشاهد يكون بوجود العلم فيستدل
ذلك الى انه في الغايب كذلك اذ لا صارف عنه وقوله لا على
مجرد تسميته عالما وقادرا اي لا على تسميته عالما وقادرا
المجردة عن وجود علمه وقدرته اذ لا يعقل اسناد فعل
اليه من حيث تسميته بالاسماء مع قطع النظر عن اتصافه
بالصفات لكن للخصم ان يقول لا نمنع دلالته صدور
الفعل المتقن على ثبوت العلم للفاعل الا ان ذلك لا يستلزم
وجوده لانه يكفي في ثبوت العلم للفاعل الاضافة التي
هي العالمية قوله وليس النزاع في العلم والقدرة الخ جواب
عما يقال يلزمه من اثبات اهل السنة لتلك الصفات
ان يكون الحق محلا للاعراض لانها من جملة الكيفيات
والملكات وذلك محال في حقه تعالى وحاصل الجواب
ان النزاع بين اهل السنة والمعتزلة ليس في الصفات
التي هي من جملة الكيفيات والملكات لانتفا الاعراض
عنه تعالى اتفاقا بل النزاع في صفات ازلية قايمة

بذاته زائدة عليه وقوله التي هي من جملة الكيفيات
والملكات صفة للقدرة وتكون صفة العلم محذوفة
اي الذي هو من جملة الكيفيات والملكات والمراد بالكيفيات
الصفات النفسية وعطف الملكات على الكيفيات من
عطف الخاص على العام لان الملكة كيفية راسخة في
النفس بها يحصل الاقتدار على تحصيل مقاصد خاصة
قوله لما صرح به مشايخنا الخ علة لقوله وليس النزاع
في العلم والقدرة الخ والمراد بمشايخنا مشايخ اهل السنة
وقوله مع ان الله تعالى حي الخ بيان لما صرح به مشايخنا
مشايخ اهل السنة وقوله وله حياة ازلية ليست
بعرض ولا مستحيل البقاء والكيفيات والملكات اعراض
مستحيلة البقا بناء على قول الاشعري ان العرض لا يبقى
زمانين ولا يخفى ان قوله ولا مستحيل البقاء لازم لما
قبله وقوله والله تعالى عالم الخ معطوف على قوله
الله تعالى حي الخ وقوله وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا
مستحيل البقاء والكيفيات والملكات اعراض مستحيلة
البقا كما تقدم والمراد بكونه شاملا انه متعلق بجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات وقوله ولا ضروري اي لان
الضروري وان كان يطلق على ما لا يتوقف على نظر واستدلال
وهذا المعنى صحيح في حقه تعالى لكنه يطلق ايضا على
ما قارنت الضرورة اي الحاجة وهذا المعنى محال
في حقه تعالى فيمتنع اطلاق الضروري في حقه تعالى
دفعا

دفعا لتوهم المعنى الثاني وقوله ولا مكتسب اي لان
المكتسب ما حصل بالاكتساب فيستلزم سبق الجهل
وقوله وكذا في سائر الصفات اي كالقدرة والارادة
فيقال الله قادر وله قدرة ليست بعرض ولا مستحيل البقا
والله مريد وله ارادة ليست بعرض ولا مستحيل البقاء
قوله بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما الخ اضراب
انتقالي من قوله وليس النزاع في العلم والقدرة الخ
والضمير في انه للحال والشان والعالم بكسر اللام وقوله
هو عرض اي امر وجودي وقوله زائد عليه اي زائد
على ذاته فلذاته وجود مخصوص وللعلم القائم بها
وجود آخر وقوله حادث اي مسبوق بالعدم وهو
توكيد لما استفيد من قوله هو عرض وقوله فهل لصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه اي
فهل لموجد العالم الذي هو ما سوى الله تعالى صفة
موجودة في الخارج ازلية قائمة به زائدة على ذاته
فلذاته المقدسة وجود مخصوص وللعلم القائم بها
وجود آخر وقوله وكذا جميع الصفات كان الاولى ان
يقول وكذا باقي الصفات فيقال والنزاع في انه كما ان للقادر
منا قدرة هي عرض قائم به زائد عليه حادث فهل
لصانع العالم قدرة هي صفة ازلية قائمة به زائدة
عليه **قوله** فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان
صفاته عين ذاته اي فانكر كل من الفلاسفة والمعتزلة
ان لصانع العالم صفات ازلية قائمة به زائدة عليه

وزعم كل منهما ان صفاته عين ذاته كما هو ظاهر العبارة لانه لا يعقل ان تكون الصفة عين الذات بل بمعنى ان ذاته تسمى عالما باعتبار تعلقها بالمعلومات وتسمى قادرا باعتبار تعلقها بالمقدورات وهكذا ولذلك قال الشارح بمعنى ان ذاته تسمى الخ واضافة معنى لما بعده للبيان وقوله الى غير ذلك اي وانه الى غير ذلك فيقال وبالمسموعات سميعا وبالمبصرات بصيرا وهكذا والحاصل ان معنى كون الصفات عين الذات ان الذات تسمى بالمشتق من تلك الصفات باعتبار التعلقات وقوله فلا يلزم تكثر في الذات راجع لكل من الفلاسفة والمعتزلة وقوله ولا تعدد في القدما راجع للمعتزلة دون الفلاسفة لانهم يقولون بتعدد القدما فانهم يقولون بقدم العالم وقوله والواجبات اي ولا تعدد في الواجبات وهذا ايضا خاص بالمعتزلة قوله والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة اي والجواب بالنسبة للزوم التعدد في القدما والواجبات ما سبق في بحث القديم من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وكذلك تعدد الذوات الواجبة والما الجواب بالنسبة للزوم التكثر في الذات فهو ان تكثر الذات بالصفات غير مضر لانه ليس حقيقيا وانما المضر تكثر الذات حقيقة بان تكون مركبة من اجزا وقوله وهو غير لازم اي وتعدد الذوات القديمة غير لازم للقول بثبوت الصفات وانما يلزم منه ان يكون هناك

وتسمى

هناك ذات قديمة متصفة بصفات قديمة وهو لا يضر لانه لا ينافي التوحيد اذ التوحيد اثبات ذات قديمة دون غيرها من الذوات ولا يقدح في ذلك القول بثبوت الصفات قوله ويلزمهم كون العلم مثلا قدرة اي لانه اذا كانت الصفات عين الذات كما قالوا يلزم منه كون العلم هو القدرة فانهما عين الذات وكون العلم عين القدرة محال ولهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المحال وهو ليس بلازم لان مفهوم العلم عندهم هو الذات باعتبار تعلقها بالمعلومات ومفهوم القدرة عندهم هو الذات باعتبار تعلقها بالمقدورات وفي المفهوم فيهما هو الذات من حيث هي حتى يلزم اتحاد المفهومين واللازم انما هو اتحاد الذاتين فيلزم كون العلم مثلا عين القدرة بمعنى ان ذاتهما اي ما صدقهما واحد وهو الذات العلية وهو ليس بمحال الا ترى الى الكاتب والضاحك فانهما متحدان ذاتا مع كونهما مختلفين مفهوما وما قيل في العلم مع القدرة يقال فيه مع الحياة وغيرها من بقية الصفات وكذا يقال في كل صفة مع ما عداها من الصفات وقوله وعالما وحيا الخ اي لانهم اذا قالوا بان الصفات عين الذات يلزمهم كون العلم عين العالم والحي الخ لكن هذا الالزام مبني على ظاهر قولهم بان الصفات عين الذات واما بعد تاويلها بما تقدم فلا يلزمهم ذلك لانهم لا يثبتون الصفات و يقولون انها عين الذات حقيقة وقوله وكون الواجب غير قائم بذاته اي لانهم اذا

راي

ها

قالوا بان الصفات عين الذات يلزمهم كون الواجب غير قائم
بذاته فان الصفات غير قائمة بذاتها وقد قالوا بانها عين
الذات التي هي الواجب فيكون الواجب غير قائم بذاته
ولهم ان يقولوا حقيقة العلم في شانه تعالى قائم بذاته
لانه عين ذاته وهي قائمة بذاتها فيكون العلم قائما بذاته
وقوله الى غير ذلك من المحالات مثل كون الصفة والموصوف
شيئا واحدا قوله ازلية اي لا ابتداء لها واختلف
في الازلي والقديم فقيل مترادفان على معنى واحد وهو
ما لا ابتداء له وجوديا كان او عدميا وقيل الازلي اعم
من القديم وعليه فيعرف الازلي بما تقدم ويعرف القديم
بانه موجود لا اول له فعدمنا السابق على وجودنا
ازلي وقديم على الاول وازلي فقط على الثاني وقوله
لا كما زعم الكرامية عطف على قوله ازلية والكرامية
بكسر الكاف وتخفيف الراء نسبة الى محمد بن كرام المذكور
في قول القائل

الفقه فقه ابي حنيفة عندنا والدين دين محمد بن كرام

وقد اشتهر في الكرامية فتح الكاف وتشديد الراء وهو
موافق لقول بعضهم كرّام كنظام وقوله مع ان له سبحانه
صفات لكنها حادثة بيان لما زعمه الكرامية وظاهر كلام الش
انهم قائلون بحدوث الصفات الآتية وكلام بعض الحواشي
يفيد ذلك وقال بعضهم انهم قائلون بقيام الحادث
بذاته تعالى ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة
وقيل

وقيل قول كن ورد عليهم بانه يلزم من الاتصاف بالحادث
التغير المنافي للوجوب وقوله لاستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى علة لقول المتن ازلية او لقوله لا كما زعم الكرامية
الخ قوله قائمة بذاته المراد بقيامها بالذات اتصاف
الذات بها وقوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم
به علة لقوله قائمة بذاته وقوله لا كما زعم المعتزلة عطف
على قوله قائمة بذاته وعلم من ذلك ان غرض المص الرد على
المعتزلة وقوله من انه متكلم بكلام وهو قائم بغيره بيان لما
زعمه المعتزلة والمراد بذلك الغير المحل الذي خلق الله فيه
الكلام مما يريد كونه صفة له غير قائم بذاته دفع بهذا
الاستدراك توهم ان الرد على المعتزلة في محله لانه لا ينبغي
الرد عليهم بقوله قائمة بذاته الا لو كان مرادهم اثبات
كونه صفة غير قائمة بذاته لكن مرادهم نفي كون الكلام
صفة له لان صفة الشيء لا تقوم بغيره قوله ولما تمسك
المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لا دخول
على كلام المتن والمعنى ولما تمسك المعتزلة في نفيهم
الصفات بان في اثبات الصفات الذي قال به اهل السنة
ابطال التوحيد الخ وسياتي جواب لما وهو قوله اشار الى
الجواب الخ وقوله لما انها موجودات الخ علة لكون
اثبات الصفات فيه ابطال التوحيد وما زائدة والضمير
للصفات وقوله مغايرة لذات الله تعالى اي وكل صفة
منها مغايرة للاخرى قوله فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد
القدما اي فيلزم من اثبات الصفات قدم غير الله تعالى وهو

وقوله لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا لاثبات كونه صفة له

تكثر الصفات وتعدد القدما من الذات والصفات
وقوله بل تعدد الواجب لذاته اي بل يلزم من اثبات
الصفات تعدد الواجب لذاته من الذات والصفات
بنا على الطريقة القائلة بان الصفات واجبة لذاتها
كما اشار اليه الش بقوله على ما وقعت الاشارة اليه
في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين والمراد
بالمتقدمين من حكي عنهم في مبحث القديم ان الواجب
والقديم مترادفان والمراد بالمتاخرين الشيخ حميد الدين
واتباعه وقوله من ان واجب الوجود بالذات هو الله
تعالى وصفاته بيان لما قوله وقد كفرت النصارى
باثبات ثلاثة من القدما من تتمة ما تمسكت المعتزلة
والجملة حالية وقوله فما بال الثمانية او اكثر اي فما حال
الثمانية على طريقة الاشاعرة من اثبات صفات
المعاني السبع مع الذات او اكثر من الثمانية الثانية على
طريقة الماتريدية من اثبات صفات المعاني الثمانية
بزيادة التكوين مع الذات او على طريقة من يجعل البقا
صفة معنى قوله اشار الى الجواب بقوله الخ انما لم
يقل الش اجاب بقوله الخ لان الجواب التام انما يحصل
بنفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات
بعضها مع بعض وحاصله انه لا يلزم ما ذكر الا لو
كان الصفات غير الذات وكان بعض الصفات مغايرا
لبعض والمصنف قد اقتصر على الاول وهو نفي المغايرة
بين الذات والصفات لكنه اشار الى ان التعدد فرع
التغاير

التغاير فمتى انتفى التغاير انتفى التعدد وبه يعلم الجواب
بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع
بعض وايضا لم يقل الش اجاب بقوله الخ لان الغرض الاصلي
هنا بيان حكم الصفات من انها ليست عينا ولا غيرا لا الجواب
عما تمسكت به المعتزلة ولذا ذكر المص قوله لا هو ولا غيره فلا
مدخل له في الجواب لانه يتم بنفي المغايرة واما نفي العينية
فامر زائد عليه قوله وهي لا هو ولا غيره اي لانه يلزم على
العينية اتحاد الذات والصفة وعلى الغيرية بمعنى جواز
الانفكاك كما سياتي كون الصفات قائمة بنفسها وكل من
اللازمين محال وقوله يعني ان صفات الله تعالى ليست
عين الذات ولا غير الذات تفسير لقول المص وهي لا هو
ولا غيره وانما اتى بالعناية لزيادة التوضيح قوله فلا
يلزم قدم الغير ولا تكثر القدما تفريع على قوله ولا غير
الذات وقد حمل الش كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله
ولا تكثر القدما فيقتضي ان التعدد والتكثر يتوقف على
التغاير حيث رتب على نفي الغيرية نفي التكثر فورد عليه
السؤال الذي ذكره بقوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير الخ ولك ان تحمل كلام المص على انه لا يلزم
قدم الغير فقط وح فلا محذور في اثبات الصفات لان المحذور
تعدد القدما المتغايرة وهو غير لازم لاثبات الصفات لا مطلق
التعدد الشامل لتعدد القدما التي ليست متغايرة اللازم
لاثبات الصفات وح فلا يرد السؤال المذكور قطعا واما

حمل الشارح كلام المصنف على ما ذكره من نفي لزوم قدم الغير ونفي
لزوم تكثر القدماء لشهرته فيما بين القوم وان كان يرد عليه
السؤال الآتي **قوله** والنصارى وان لم يصرحوا الخ جواب
عما يقال حيث كان المحذور انما هو قدم غير الله اعني المنفك
فلم كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء مع انهم لم يصرحوا
بالقدماء المتغايرة اي المنفكة وقوله لكن لزمهم ذلك اي لكن
لزمهم القدماء المتغايرة فكفروا للزوم ذلك لهم واعترض
عليه بان اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالالتزام لان
لازم المذهب ليس بمذهب **واجيب** بان لزوم الكفر
اذا كان معلوما كفر ايضا كالالتزام بخلاف ما اذا لم يكن معلوما
ولذلك قال في المواقف من يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر
اه فتنبه بقوله ولا يعلم به على انه ان علم به يكون
كافرا لان لزوم الشيء مع العلم به التزام حكما ولزوم الكفر هنا
معلوم اذ لا شك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى
البديهيات وقد قالوا بانتقال الاقانيم ولا يستقل بالبداهة
الا الذات فلزمهم القدماء المتغايرة لزوما معلوما على ان
قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا
يقولون بالهة وذوات ثلاثة لا باثبات ثلاثة من القدماء
فقط فيكون كفرهم بالتزامهم وايضا ترتيب الحكم وهو الكفر
في هذه الآية على المشتق وهو قالوا يدل على علية المأخذ
وهو القول فيقتضي ان علة كفرهم قولهم بان الله ثالث ثلاثة
فان

فان انحصرت علة الكفر في الالتزام دون اللزوم تعين انهم
ملتزمون لان الله حكم بكفرهم فيعلم منه انهم ملتزمون والا لما
حكم عليهم بالكفر لكن عبارة الشارح اعني قوله لكن لزمهم ذلك
انما تشير الى الجواب الاول وهو ان لزوم الكفر اذا كان معلوما
كفر ايضا فتكون علة الكفر ليست منحصرة في الالتزام **قوله**
لانهم اثبتوا الخ بيان للزومهم ذلك وقولهم الاقانيم الثلا ثة
اي الاصول الثلاثة لان الاقانيم جمع اقنوم بضم الهمزة
لغة رومية معناه الاصل وكانهم انما سموا الثلاثة الا ثية
بذلك لانها اصول الالوهية وقوله التي هي الوجود والعلم
والحياة في بعض الكتب التعبير بالذات بدل الوجود وقوله
وسموها الاب والابن وروح القدس اي سموا الاقانيم الثلا ثة
الاب والابن وروح القدس فعبروا عن الوجود بالاب لانهم
يقولون بان الله نشأ عنه عيسى وعن العلم بالابن لانهم
يقولون باتحاده مع عيسى وعن الحياة بروح القدس ومن
غاية جهلهم ان جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث
صفات وقالوا الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم وارادوا
بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة التي لا تقوم الا بغير ها
وقد يوجه بان جعلهم الذات نفس الصفات المذ كورة
ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات كما ذهب اليه المعتزلة
لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة لانه ان قطع النظر
عن اتحادها مع الذات فاربعة الذات والوجود والعلم
والحياة وان نظر لاتحادها مع الذات فواحد وهو الذات
ولهم اختيار الشق ولكن ذات الواجب عندهم نفس

قوله الوجود لا شيء آخر حتى تكون القدما اربعة
وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى اي
زعموا ان الاقنوم الذي هو العلم قد انتقل الى بدن
عيسى فاضافة اقنوم للعلم من الاضافة التي
للبيان ¤ قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال اي
فجوزوا انفكاك الاقانيم الثلاثة عن الذات اما اقنوم
العلم فظاهر لانهم قالوا بانفكاكه وانتقاله واما
اقنوم الوجود واقنوم الحياة فلان تجويز الانفكاك
والانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز الانفكاك
والانتقال على اقنوم الوجود واقنوم الحياة وقوله
فكانت ذوات متغايرة اي فكانت الاقانيم الثلاثة
ذوات متغايرة لانه لا ينفك ولا ينتقل الا الذوات
قوله ولقائل ان يمنع الخ اي بان يقول لا نسلم
توقف التعدد والتكاثر على التغاير بمعنى جواز
الانفكاك كما اقتضاه ثم يتكلم عدم لزوم قدم الغير
وعدم تكثر القدما على عدم الغيرية وهذا بحث
من طرف المعتزلة وحاصله رد الجواب الذي
ذكره المصنف عن اهل الحق لانه مبني على توقف التعدد ٧ عن مص
والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وهو
ممنوع قوله للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد الخ هذا سند للمنع وفيه تصريح بان
الواحد من مراتب الاعداد مع ان العدد هو الكم
المنفصل ولا انفصال في الواحد بل ليس كما ان
الوحدة

الوحدة تقتضي اللاقسمة فلا يكون عددا ولهذا
فسروا العدد بما ساوى نصف مجموع حاشيتيه
القريبتين او البعيدتين فالاربعة مثلا عدد لانها
ساوت نصف مجموع حاشيتيها القريبتين وهما الثلاثة
والخمسة او البعيدتين وهما الاثنان والستة ومجموعهما
ثمانية ونصفها اربعة فخرج من ذلك الواحد لانه
ليس له حاشية سفلى وانما له حاشية عليا فقط ومنهم
من فسر العدد بانه ما يقع في العد وان لم يكن كما
منفصلا فيكون العدد اعم من الكم المنفصل لصدقه
بالواحد وكلام الشارح اما مبني على هذا المذهب او
مبني على تغليب ما بعد الواحد الذي هو من مراتب
الاعداد على الواحد الذي ليس من مراتب الاعداد
قوله الى غير ذلك اي وانتهت الى غير ذلك من مراتب
الاعداد كالاربعة والخمسة والستة قوله مع
ان البعض جزء من المبعض اي مع ان بعضها كالاثنين
جزء من بعضها الآخر كالاربعة واورد انهم اتفقوا
على ان جميع مراتب الاعداد لا تتالف الا من وحدات
مكنها تلك المرتبة لا من الاعداد المندرجة تحتها فالعشرة
مثلا اجزاؤها عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة
الى غير ذلك من الاحتمالات واجيب بان
المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء من حيث عموم عدم
الانفكاك فكان الوحدات لا تنفك عن العشرة
مثلا لا تنفك الخمستان مثلا عنها وقوله والجزء

لا يغاير الكل اي بمعنى انه لا ينفك عنه فقد وجد
التعدد والتكثر بدون التغاير بمعنى جواز
الانفكاك وح فليس التعدد والتكثر متوقفين على
التغاير بالمعنى المذكور قوله وايضا لا يتصور
نزاع من اهل السنة الخ اشار بذلك الى سند آخر
للمنع السابق وحاصله انه لا يتاتى النزاع من
اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها سواء كانت
متغايرة مع الذات في المفهوم كما هو المعهود في معنى
المغايرة او كانت غير متغايرة مع الذات بنا على ما ذهب
اهل السنة من تفسير المغايرة بعدم الانفكاك فعلى
اي حالة هي متعددة متكثرة وح فليس التعدد
والتكثر متوقفين على التغاير بالمعنى المذكور قوله
فالاولى ان يقال الخ اي لانه لا يرد عليه ما ورد على
جواب المص ولظهوره في نفسه ومحصله انه وان
لزم من ثبوت الصفات تعدد القدما لكن تعدد القدما
ليس مستحيلا مطلقا بل المستحيل تعدد ذوات قديمة
لا ذات وصفا وقد اجيب ايضا بانه لا يلزم من
ثبوت الصفات تعدد القدما لان القديم هو الازلي
القائم بنفسه وح فلا يقال للصفات قدما لعدم
قيامها بنفسها وان كان يقال لها ازلية ولا يلزم من
كونها ازلية ان تكون قديمة لان القديم اخص من
الازلي اذ المراد بالقديم على هذا الجواب ما ذكره
وبالازلي ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه
اولا

اولا ولو سلم انه يلزم من ثبوت الصفات تعدد القدما فلا
يلزم الكفر الا لو لزم تعدد القدما بالقدم الذاتي وهو
عدم الاحتياج الى الغير لا القدما المطلقة الشاملة للقديم
بالقدم الذاتي المفسر بما ذكر وللقديم بالقدم الزماني
المفسر بعدم المسبوقية بالعدم لعدم استلزامه تعدد
الواجب لذاته على طريقة العضد ومن تبعه من ان الصفات
واجبة لغيرها ولا يخفى ان هذا لا يوافق مذهب
المتكلمين لانهم لا يقولون بالقدم الذاتي والقدم الزماني
وانما يوافق مذهب الفلاسفة لانهم يقولون بذلك
قوله وان لا يجترا على القول الخ اي والاولى ان لا يجترا
على القول الخ ويجترا بالبنا للمجهول من الجراءة وهذا
مبني على ما ذهب اليه العضد ومن تبعه من
امكان الصفات والحق خلافه وقوله بكون الصفات
واجبة الوجود لذاتها اي بكون كل منها واجب
الوجود لذاته وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها
اي لان الواجب لغيره حادث كذات زيد التي تعلق علم
الله بوجودها وقوله بل لما ليس عينها ولا غيرها اي بل
لشي ليس عينها لان المفهوم من الذات ليس عين المفهوم
من الصفات ولا غيرها لعدم جواز انفكاك احدهما عن
الآخر وقوله اعني ذات الله تعالى وتقدس اي اقصد
بما ليس عينها ولا غيرها ذات الله تعالى اي تنزه عما لا يليق
به وتقدس اي تطهر قوله ويكون هذا مراد من
قال الخ اي ويكون القول بكون الصفات واجبة لما ليس عينها

في

ولا غيرها مراد من قال من المشايخ كالحميدي الواجب
الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وقوله يعني انها
واجبة لذات الواجب اي يقصد من قال ما ذكر ان
الصفات واجبة لذاته تعالى فيكون الضمير في قوله الواجب
لذاته عايدا على الله وهذا التاويل مما لا يرضى به الا متعسف
فان الظاهر ان الضمير في ذلك عايد للموصول وهو ال في
الواجب **قوله** واما في نفسها فهي ممكنة اعترض بانه
قد سبق انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث
اي مسبوق بالعدم لان الغرض ان الصفات قديمة
واجيب بان مخالفة هذه الكلية اهون مما يلزم
القول بعدم امكانها من تعدد الواجب لذاته **قوله**
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان الخ جواب
عما يقال كيف تكون الصفات ممكنة مع كونها قديمة
والممكن يستحيل قدمه **وحاصل الجواب** ان محل الاستحالة
قدم الممكن اذا لم يكن قايما بذات القديم واجبا له غير منفصل
عنه **واما اذا كان كذلك** كذلك فلا استحالة في قدمه
لانه يلزم من قدم ذلك القديم قدم الممكن المذكور وقوله فليس
١٧ الاله صح
كل قديم الها اي لان الاله هو القديم القايم بذاته بخلاف
القديم القايم بغيره فاندفع ما اورد ان كل قديم اله وقوله حتى
يلزم الخ غاية للمنفي فيكون منفيا ايضا **قوله** لكن ينبغي ان يقال الخ اي
للتحاشي عما يوهم المحذور وقوله ولا يطلق القول بالقدما اي كان
يقال القدما كثيرة او نحو ذلك مما يقتضي تعدد القدما وقوله لئلا
يذهب الى ان كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية اي
لئلا

لئلا يذهب الوهم عند اطلاق القول بالقدما الى ان كلا من هذه
القدما قايم بذاته موصوف بصفات الالوهية من الوجوب الذاتي
والقيومية ونحوهما **قوله** ولصعوبة هذا المقام الخ اي
ولصعوبة مقام اثبات الصفات الخ ووجه الصعوبة مختلف
بحسب الفرق المذكورة فوجه الصعوبة عند المعتزلة انه يلزم
على اثبات الصفات تعدد القدما وهو باطل فلذلك ذهبوا
الى نفيها وقد علمت جوابه مما سبق **ووجه** الصعوبة عند
المعتزلة انه يلزم على اثبات الصفات تعدد القدما وهو باطل
فلذلك ذهبوا الى نفيها وقد علمت جوابه مما سبق ووجه الصعوبة
عند الفلاسفة انه يلزم على اثبات الصفات ان يكون الواحد
فاعلا لشيء وقابلا له لاستناد وجودها الى الذات مع قبولها
لها وهو باطل عندهم ولذلك ذهبوا الى نفيها ايضا وجوابه
منع بطلان القبول والفعل ووجه الصعوبة عند الكرامية ان
بعض الصفات لا يعقل بدون متعلقاته كالسمع بدون المسموع
والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب فلذلك ذهبوا الى
نفي قدمها وجوزوا ان يكون المولى محلا للحوادث وجوابه ان تلك
الصفات تعقل بدون المتعلقات **نعم** تعلقات تلك الصفات
لا تعقل بدون المتعلقات **ووجه الصعوبة** عند الاشاعرة
انه يلزم على مغايرة الصفات للذات تعدد الواجب لذاته والقد يم
وهو مناف للتوحيد فلذلك ذهبوا الى نفي عينيتها وغيريتها
قوله والكرامية الى نفي قدمها اي وذهبت الكرامية الى نفي
قدم الصفات واورد عليه انهم قالوا بقدم المشيئة وهي عندهم
صفة ازلية تتناول جميع ما شاء الله بها وقدم الكلام وفسروه

بالقدرة علي التكلم فالتفريع المذكور غير ظاهر **واجيب** بان كلامه علي حذف مضاف اي الي نفي قدم بعضهم كما يوخذ من كلامهم **قوله** والاشاعرة الي نفي غيريتها وعينيتها اي وذهبت الاشاعرة الي نفي غيرية الصفات الحقيقية وعينيتها فالضمير انما هو للصفات الحقيقية لا لمطلق الصفات،

الي هنا هو كلام المؤلف علي شرح العقايد النسفية رحم الله مولفها وغفر لنا وله وللمسلمين ورضي عن من يكملها وصلي الله علي سيدنا محمد وعلي اله وصحبه وسلم تحريرا في ١٤ جا سنه ١٢٩٨ وكتبها الفقير الي الله تعالي عيسي محمد غفر الله له ولوالديه واخوانه والمسلمين امين،

تم